

4242

فهرست الجلد الثاني من كشف الزدوى من المطالب النفيسة

صفحة

صفحة

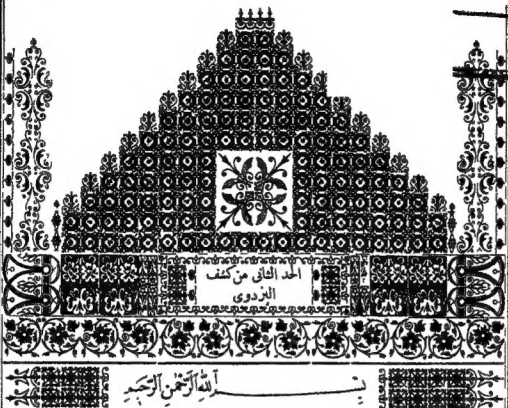
١٢٢	سقوط واوعج وبدع	٢	جمع الفتحة والكثرة
١٢٣	الواو الحالية	٣	الفرق بين الجمع واسم الجنس
١٢٩	الفاء العاطفة	٤	اسم الجمع واسم الجنس
١٣١	هم العاطفة	٥	معنى الطائفة والجماعة
١٣٥	بل العاطفة	٨	كلمة من تحتل المخصوص وكلمة كل من الاسماء
١٣٩	لكن العاطفة		اللازمة للاضافة
١٤٣	او العاطفة	٩	كلمة الجمع وبيان معنى التبديل وهو تقييد الصفت
١٥٢	انواع الجزاء ينقسم على انواع الجنابة	١٢	النكرة في النفي تم وفي الاثبات تخص العام
١٥٤	كلمة او اذا استعملت صارت بمعنى العموم نحو ولا تطعم آتما او كفورا		معنى قسبان
	عجى كلمة او بمعنى حتى او الا ان	٢٠	افادة النكرة المنفية للعموم
١٦٠	كلمة حتى العاطفة	٢١	تفصيل كلمة اى
١٦٧	(حروف الجر الباء للالتصاق)	٢٤	النكرة المفردة
١٧٠	اختلاف الائمة في قدر الجمع على الرأس	٢٨	ادنى الجمع اثنان او ثلاثة
١٧٣	كلمة على		معنى قد صفت قلوبكما
١٧٧	كلمة الى	٣٢	(حكم المشترك والمؤل)
١٨١	كلمة في	٣٤	الظاهر والنص والمفسر والحكم
١٨٣	(حروف القسم)	٣٦	بيان حكم التباين والطار
١٨٧	معنى ايم الله ولعمري الله	٤٥	هل يجوز الجمع بين الحقيقة والجاز
١٨٨	ومن حروف المعاني اسماء الظروف وهى مع وبعد وقبل وبعد	٥٩	طريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين
١٩٠	ومن حروف المعاني حروف الاستثناء كالواو وغير		العينين
١٩٢	ومن حروف المعاني حروف الشرط	٥٩	المراد من الاستعارة عند الفقهاء مطلق
٢٠٠	كلمة كيف		الجاز
٢٠٢	كلمة كم	٦٠	لا بد في الاستعارة من المستعار عنه والمستعار له والمستعير والمستعار والاستعار وما يقع به الاستعارة
٢٠٣	(باب التصريح والكتابة)	٦٠	تعداد انواع الجاز المرسل
٢٠٦	معنى اعتدى واستمر	٧٦	الجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند
٢١٠	(باب وجوه الوقوف على احكام النظم اربعة الوقوف بمبارته واعشارته ودلالته واقتضائه)		الخطية وعندهما بالعكس
٢١١	بني مسائل كثيرة على ثبوت حق التملك للاب	٨٤	القرء حقيقة في الحيض وجاز في الطهر
٢١٢	بيان من يلزم عليه النفقة	٨٥	النكاح في الوطني حقيقة وفي العقد
٢٢٢	بيان سبب مسروعية الصوم في النهار		بجاز
٢٢٣	الجنابة للجماع والاكل والشرب	٨٨	التوكيل بالخصوص يتناول الاقرار
٢٣٠	بعض ما يتعلق بالزنا واللواط		والانكار
٢٣١	اى قتل يوجب الحد	٩٥	ما يترك به الحقيقة خمسة انواع
		١٠٢	حديث اعمال الاعمال بالنيات ورفع عن اذى
			الخطاء
		١٠٩	(حروف العطف)

٣٠٠ المزيمة اربعة اقسام فريضة وواجب
وسنة ونفل وتعرف الفرض
والواجب
٣٠٢ معنى السنة والنفل والعرض
٣٠٣ حكم الفرض والواجب
٣٠٤ لاصولة الافاتحة الكتاب
٣٠٥ السن في الحج والعمرة واجب عندنا وركن عند
الشافعي وتأخير المغرب الى المشاء بالمزلفة
ليلة المعر
٣٠٦ الحطيم من البيت والطواف من وراءه
٣٠٨ حكم السنة
٣٠٩ اطلاق السنة على قول الصحابي
٣١٠ السنة نوعان سنة الهدى وسنة الزوائد وما
يتعلق بالا ذان والاقامة
٣١١ تعريف النفل وحكمه
٣١٥ حكم المكروه على كلة الكفر
٣١٦ قصة مسلية الكذاب
٣١٧ الامر بالمعروف اذا خاف الظل ومبا رزة
الغازي والمكروه على اتلاف مال الغير
٣١٩ الصوم والافطار في السفر
٣٢٠ المزمة عندنا اولى من الرخصة وعند الشافعي
بالكس
٣٢٢ المكروه على شرب الخمر واكل الميتة او المضطر
اليهما
٣٢٤ قصر الصلوة في السفر رخصة
٣٢٨ ﴿باب حكم الامر والنهي في اضا دهما اى
الامر بالنهي هل هو نهى عن ضده﴾
٣٣٧ من مجهد على مني نجس لا تقصد صلوة عند
ابى يوسف رحمه الله
٣٣٩ ﴿باب بيان اسياب السرايع﴾
٣٣٩ اختلاف الائمة فيمن ترك القراءة في بعض
الركعات
٣٤٠ بيان سبب وجوب الاداء ونفس الوجوب
وجوب الاداء
٣٤٢ نفس الوجوب بالسبب وجوب الاداء
بالخطاب
٣٤٣ اما يعرف السبب باضافة الحكم اليه كقولك
صلوة الظهر وصوم الشهر وروح البيت وحد
العرب وكفارة القتل

٣٣١ حقوق الله ثلثة اقسام عبادات محضة
وعقوبات محضة وكفارة
٣٣٧ لاعوم للمقتضى عندنا خلافا للشافعية
٣٤٣ الفرق بين المقتضى والمحذوف
٣٤٥ قوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع عن
امنى الخطاء والنسيان من قبيل المحذوف لا
المقتضى
٣٤٧ المحذوف عند العاضى الامام ابى زيد من
قبيل المحذوف والمقتضى امر شرعى
ضرورى
٣٥٢ الثابت بد لالة النص لا يحتمل الخصوص
كما ان المقتضى لا يحتمل التخصيص واما
الثابت باشارة النص فصالح ان يكون
عاما
٣٥٣ ﴿مفهوم الموافقة والمخالفة﴾
٣٥٣ مفهوم اللب
٣٥٦ مفهوم الصفة
٣٦١ ومن الوجوه العائدة المرآن في النظم بوجوب
القرآن في الحكم
٣٦٦ ومن ذلك اختصاص العام بسببه
٣٦٦ وما يخص بالسبب على اربعة اوجه
٣٦٦ اجمع الصحابة والتابعون على اجراء النصوص
الواردة باسباب على عمومها وامثلة
ذلك
٣٧١ ومن الوجوه العائدة ان الشافعي جعل
التعليق بالنسبة موجب لعدم
٣٧٢ بحث طول الحرة
٣٨٦ تعريف المطلق والمفيد
٣٨٦ جل المطلق على المقيد في حادثة واحدة
عند الشافعي
٣٨٨ ما يتعلق بالكفارات واعداد الركعات
ووظائف الطهارات
٣٨٩ وعندنا لا يحتمل مطلق على مقيد ابدا
٣٩٥ ما يتعلق بصدقة الفطر
٣٩٧ كفارة اليمين غير متابع عند الشافعي بخلاف
الطهار والقتل
٣٩٨ ﴿باب العزمة والرخصة﴾
٣٠٠ اولوا العزم من الرسل ستة

مصحفه	مصحفه
٣٤٥ بيان سبب وجوب الايمان	باطل يؤدي الى الكفر
٣٤٧ الفرق بين العلة والسبب	٣٦٣ بيان ترجع حال زراعت اللعين
٣٤٧ الوقت سبب لوجوب الصلوة	٣٦٧ منكر المتواتر ومخالفه كافر
٣٤٨ سبب وجوب الزكاة النصاب	٣٦٨ الخبر المشهور
٣٤٩ سبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان	٣٧٠ خبر الواحد
٣٥٠ سبب وجوب صدقة الفطر رأس يمينه	٣٧١ الدليل على ان خبر الواحد يوجب العمل
٣٥٢ سببه وجوب الحج البيت	٣٧٣ بيان من بعثه الرسول صلى الله عليه وسلم
٣٥٣ سبب وجوب المعسر الارض الثامنة	الى الاطراف من اصحاب رضى الله عنهم
٣٥٤ سبب وجوب الحراج الارض الثامنة	٣٧٥ الخبر الواحد يفيد علم طائفة
٣٥٥ سبب وجوب الطهارة في الصلوة	٣٧٧ الراوى الذى جعل خروجه حجة شربان معروف
٣٥٦ اسباب الحدود والعقوبات مانس اليه من	وبجهول
قتل وزنا وسرقة	٣٧٨ اما المعروف
٣٥٦ صب الكفارات مانس اليه من العطر وكتل	٣٨٤ اما المجهول
الحايط	٣٨٨ المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم طائفة
٣٥٨ سبب المعاملات تعلق البقاء المقدور بها عليها	وخبر الواحد علم غالب الراى والمستكر منه
وعند المتقدمين سبب وجوب العبادات لم	يميد الظن والظن لا يفيد من الحق شيئا
الله تعالى	٣٩٢ (باب بيان شرائط الراوى وهى اربعة العقل
٣٥٩ سبب وجوب الايمان والصلوة والركعة والحج	والضبط والاسلام والعدالة)
٣٥٩ باب بيان اقسام السنة	٣٩٤ تعريف العمل
٣٦٠ باب المتواتر	٣٩٦ اما الضبط
٣٦٣ القول بان المتواتر يوجب علم طائفة لايقين قول	٣٩٩ اما العدالة

الجلد الثاني من كشف الاسرار لعبد العزيز
البخاري على اصول الامام فخر الاسلام ابي
الحسن علي بن محمد بن حسين البردوي نفعهما
الله بفقرانه
طبع في مطبعة الشركة الصحافية العثمانية
صانها الله تعالى عن الآفة والبلية



باب الفاظ العموم

الفاظ العموم قسمان
عام بصيغته ومعناه
وعام بمعناه دون
صيغته اما العام
بصيغته ومعناه فهو
صيغة كل جمع مثل
الرجال والنساء
والسليين والمسلمات
والشركيين والشركات
وما اشبه ذلك

باب الفاظ العموم

قد مر في اول الكتاب ان العام ما ينظم جعا من السميات لفظا ومعنى ولما كان الانتظام بطريقتين
كانت الالفاظ الدالة على العموم قسمين ضرورة قسم يدل عليه بمعناه دون صيغته وقسم يدل
عليه بصيغته ومعناه والمراد ان يكون هذا اللفظ موضوعا لطلق الجمع من غير تعرض لعدد
معلوم بل يتناول الثلاثة فصاعدا وله صيغة تنبيه وفرد من لفظه كرجال او من غير لفظه
كنساء ولهذا جمعها الشيخ في ايراد النظائر ثم اجمع على قسمين جمع قلة وهو ما يدل على
العشرة قادونها الى الثلاثة واما مثلها فاضا وافعل وافضلة فاضلة كواب واقلس واجربة وغلة
وقبل جمع السلامة بالواو والون والالف والياء للتقليل ايضا وقال بعض الاصوليين هو
بعيد لاسيما فيما ليس فيه جمع مبنى للتكثير * وجمع كثرة وهو ما سواها من المجموع * ثم
عامة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما
دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ رحمه الله بقوله فهو صيغة
كل جمع رد قول العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة الا انه ان ثبت في
اللفظ جمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون
العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عند المصنف الاستغراق على
ما عرف قوله (مثل الرجال والنساء) الام في هذه النظائر تحسين الكلام كما في
قوله * ولقد امر على التيمم بسبني * والمراد منها المجموع المذكورة لا المرفة باللام والاضافة فان

الكلام في الجمع المعروف يأتي بعده ولهذا ذكرت هذه النظائر في التوقيف والميزان واصول الفقه
لابي اليسر بلفظ التنكير قليل كقولنا رجال ونساء وسلطان ومسلات قوله (اما صيغته
فموضوعة للجمع) اي صيغة هذا العام الذي نحن بصدده موضوعة للجمع لان واضع اللفظ
ما وضع هذه الالفاظ اعني الفاظ الجوع الالاعداد مجتمعة الا ترى انه يقال لواحد رجل وللآخرين
رجلان وللثلاثة والالف رجال * واما معناه فلا اشكال فيه لانه يدل على اعداد مجتمعة *
قال شمس الائمة وهو عام بمعناه لانه شامل لكل ما تناوله عند الاطلاق قوله (وذلك
شامل) اي العام بصيغته ومعناه شامل لجميع ما ينطلق عليه هذا الاسم عند الاطلاق ان امكن
العمل به والافينطلق على الثلاثة لان الثلاثة اقل ما ينطلق هذا اللفظ عليه فصار اولي من
غيره بعد انتفاء الكل لانه ثابت يقين وفيما زاد عليه شك واحتمال * وحاصله ان الجمع المنكر
عام عندنا اي تناول للكل عند عدم المانع وعند وجوده محمول على اخص الخصوص وعند
بعض من شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحمل على اخص الخصوص وان امكن
العمل بالعموم لان رجالا في الجوع كرجل في الواحدان فكما ان رجلا حقيقة في كل فرد على
سبيل البديل كذلك رجال حقيقة لكل جمع على البديل ولهذا يصح نعته بـاي عدد شاف يكون
حقيقة في القدر المشترك بين الجوع وهو مطلق الجمعية * ولان اطلاقه يصح على التثنية
بطريق الحقيقة وعلى مادونه ايضا باعتبار معنى الجمعية والحمل على مادونه ادخاله في حيز
الاجال اذ ليس من اقسام الجوع ما يمكن حله عليه لاستواء الكل في معنى الجمعية فلم يبق الا
ان يحمل على الثلاثة للتبقي او على الكل والكاملة موضوعة للتعويل والعموم فيكون
حلهما على الكل اقرب الى تحقيق العموم واعم فائدة فكان اولي قوله (ولهذا قلنا) اي
ولانه يطلق على الاقل وهو الثلاثة عند تعذر العمل بالكل قلنا اذا قال ان اشترت صيدا
فكذا انه يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا * ولا يقال ان قوله لما قلنا وقع مكررا من حيث
المعنى لان قوله ولهذا قلنا تعليل لهذا الحكم المذكور فلا يصح تعليله بعد ذلك * لان
مثل هذا في كلام المتقدمين كثير وقد ذكرنا ان اهتمامهم كان في تصحيح المقاصد وهي المعاني
فلذلك لم يعمقوا في الالفاظ قوله (والكلمة) اي هذه الكلمة التي ذكرناها وهي صيغة
الجمع * عامة اي شاملة لكل قسم من اقسام الجوع الذي يتناول هذه الكلمة اياه وانما ذكر
هذا ليشير به الى انه كما يتناول الكل والثلاثة يتناول ما بينهما ايضا بخلاف اسم الجنس فانه
يتناول الاعلى والادنى ولا يتناول ما بينهما * والفرق ان اسم الجنس انما يتناول باعتبار معنى
الفردية لانه اسم فرد هو موجود في الادنى والاعلى تحقيقا وتقديرادون ما بينهما وهذا اللفظ
انما يتناول باعتبار معنى الجمعية وهو موجود في الاعلى والادنى وفيما بينهما من اقسام الجوع *
قال صدر الاسلام ابو اليسر اذا حلف لا يزوج نساء فتزوج ثنتين لا يحنث في عيئه ولو تزوج
ثلاثا يحنث لان الثلاثة يقين فينصرف اليهن اليه ولو نوى اكثر من الثلاث صححت نيته حتى
لو تزوج ثلاثا لا يحنث في عيئه لان هذه اللفظة يتناول ما زاد على الثلاث كما يتناول الثلاث الا

لان لام المعرفة للمهد ولا عهد في اقسام الجموع فعمل الجنس ليستقيم تعريفه ﴿ ٤ ﴾ وفيه معنى الجمع ايضا لان كل جث

ان مطلقه كان ينصرف الى الثلاث لانه اقل فاذا نوى اكثر فقد نوى محتمل كلامه فصحت نيته (قوله لان لام المعرفة للمهد) اي لام التعريف لليهود مثل ان يقول الرجل رايت رجلا ثم بكت الرجل اي ذلك الرجل بعينه * ولا هداي لامه في اقسام الجموع ليكن تعريفه باللام حتى لو كان معهود بممكن صرفه اليه يصرف اليه يمكن قال لا خراكتك تريد ان تزوج هذه النسوة الاربع فقال والله لا تزوج النساء ينصرف كلامه اليهن خاصة كذا ذكر صدر الاسلام * فجعل اي هذا الاسم للجنس ليكن تعريفه باللام اذا الجنس معهود في الذهن * وفيه معنى الجمع اي في جملة الجنس رعاية معنى الجمع ايضا لان الجنس يتضمن الجمع اما في الخارج او في الوهم اذ هو من الكليات والكل ما لا يمنع مفهومه عن الشر كقولك جعلوا الشمس جنة واقمر كذلك وجعوهما على شمس واقاروا اذا كان كذلك كان في جملة جنسا على بالوصفين اي بالمتبين وهما الجمعية والتعريف * ولو حل هذا اللفظ على حقيقة بعد دخول اللام فيه * لبطل حكم اللام وهو التعريف اصلا اي بالكيفية لما ذكر * فصار الجنس اي جملة على الجنس وجملة مجازا فيه اولى من ابقائه على حقيقة * ان ذلك اي قوله النساء والعبيد يقع على الواحد فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا او تزوج امرأة واحدة حنت ولا يتوقف الحنت على شراء ثلاثة من العبيد او تزوج ثلاث من النساء كالتوقف فيما اذا كان منكرا * ومعنى قوله فصاعدا انه يحنت بشراء عبيدين وثلاثة واربعة والفا ايضا كايحنت في المنكر بشراء اربعة وخمسة وعشرة والفا ايضا لكنه اذا نوى شراء عبيدين او اكثر حتى لا يحنت عما دون ذلك لا يعمل نيته بخلاف المسئلة الاولى فانه يصح فيها ان يافوق الثلاثة كايضا نقوله (واسم الجنس يقع على الواحد) جواب عن سؤال وهو ان يقال لما صار عبارة عن الجنس وكان اللام لتعريفه ينبغي ان لا يحنت بالمرأة الواحدة ولا بالعبد الواحد لانها ليسا بجنسين تامين لان الجنس التام كل نساء العالم وكل عبيد الدنيا * فاجاب وقال الواحد يصلح جنسا كاملا كالكل لان افراد الجنس لو عدت ولم تبق الالهة الواحدة كانت كلا وكان الاسم لها حقيقة الاترى ان حواء كانت جنسا كاملا وادم عليه السلام كان جنسا كاملا وكان اسم الانس له حقيقة وانما يبقى الكمال بانضمام امثاله اليه لان نقصان في نفسها ثبت ان البعض من الجنس صالح في ذاته لهذا الاسم حقيقة وانما صار بعضها بحاجة امثاله لانقصان في نفسه واذا كان كذلك سارى البعض الكل في الدخول تحت الاسم فيتأدى به حكم الكل الابدليل يرجع حقيقة الكل على الادنى كذا في شرح التقويم قوله (فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع) لما ذكر من الدليل الان بينهما فرقا وهو ان اسم الجمع انما يقع على الثلاثة اذا تعذر العمل بالكل وعند عدم التعذر يقع على الكل فاما اسم الجنس فيقع على الواحد وان لم يتعذر العمل بالكل وانما ينصرف الى الكل بدليل لان اسم الجنس اسم فرد والواحد فرد حقيقة وحكما والكل فرد حكما فكان الاول اولى بالاعتبار واسم الجمع موضوع لعنى الجمعية والكل في هذا المعنى اكل من الثلاثة فكان اولى وقد بينا لام التعريف في باب موجب

يتضمن الجمع فكان فيه عمل بالوصفين ولو عمل على حقيقة بطل حكم اللام اصلا فصار الجنس اولى قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقال اصحابنا فبين قال ان تزوجت النساء واشترت العبيد فامر الله طالق ان ذلك يقع على الواحد فصاعدا لما قلنا انه صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس يقع على الواحد على انه كل الجنس الاترى انه لو لا غيره لكان كلا فان آدم صلوات الله عليه كان كل الجنس لرجال وحواء رضى الله عنها وحدها كانت كل الجنس للنساء فلا يسقط هذه الحقيقة بالزوجة فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع فكما كان اسم الجمع واقفا على الثلاثة فصاعدا كان اسم الجنس واقفا على الواحد فصاعدا

وكان كن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل على احتمال الكل هو اما العالم بمعناه دون صيغته فانواع (الامر)

الامر في معنى العموم والتكرار وسنبينه بعد ايضا ان شاء الله تعالى قوله (ما هو فرد وضع للجمع) اي لفظه فرد من حيث انه يثنى ويجمع فيقال رهط ورهطان وارشط وارسطا وقوم وقومان واقوام ولكنه وضع للجمع مثل الاول * والرهط اسم لسادون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة كذا في الصحاح * والقوم اسم للجماعة الرجال خاصة لانهم القوام على النساء قال زهير (شعر) وما درى ولست اخال ادري * اقوم آل حصن لم نساء * وهو في الاصل جمع قائم كصائم وصوم وزائر وزور * او هو تسمية بالمصدر كذا في المطلع وغيره فبانظر الى الاصل كان من القسم الاول وبانظر الى الاستعمال وجمعه على اقوام كان من هذا القبيل * وجمع الشيخ بين جمع القلة وهو الرشط وبين جمع الكثرة وهو القوم كما جمع في القسم الاول قوله (مثل الطائفة والجماعة) انما اوردهما بعد ما ذكر نظائر هذا القسم دفعالوهم من توهم انهما امان صيغة ومعنى اذا التاء علامة للجمع كالواو في مسلولون فيبين انهما من هذا القسم لان الاول لان كل واحد منهما يثنى ويجمع يقال طائفة وطائفتان وطوائف وطوائف وجماعة وجماعتان وجماعات * كان اسما للثلاثة فصاعدا مثل العام صيغة ومعنى قوله (الا الطائفة) اتفقوا ان الطائفة هي الفرقة اليسيرة * ثم قال الحسن هي اسم للعشرة * وقال الزهري للثلاثة * وقال عطية للاثنتين * وقال ابن عباس ومحمد بن كعب هي اسم للواحد وهو قول اكثر اهل العلم لانه لبعض الشيء يقال طائفة من الليل وطائفة من المال وطائفة من الناس واقل الابعاض في الاناس واحد * ولانها نعت من طاف يطوف واقل من يطوف واحدا لانها صارت للجنس بعلامة الجماعة وهي التاء فانها علامة التانيث وانما تدخل في الاسم للتانيث اولشبه التانيث والمراد بشبه التانيث ان يكون فرعا للغير ولم تدخل التاء في الطائفة للتانيث بلاشبهة فيكون داخله لشبه التانيث وهو معنى الجمعية اذا لجمع فرع على الواحد كما دخلت في نحو عصابة وزمرة واذا صارت جنسا بعلامة الجماعة كانت بمنزلة اسم الجنس الداخل عليه لام التعريف فيتناول الواحد فصاعدا * او يقال ولما كانت نعت فرد في اصلها وانضمت اليها علامة الجماعة راعى فيها المعناني كما راعى في صيغة الجمع اذا اتصل بهما دليل الفردية كما قلنا في قوله لا تزوج النساء * وذكر في الكشف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقفا ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبية كانها الجماعة الحامة حول الشيء * وعن ابن عباس في تفسيرها اربعة الى اربعين رجلا * وفي الصحاح الطائفة من التي قطعة منه وقوله تعالى * وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين * قال ابن عباس الواحد مما فوقه قوله (ومن ذلك) اي ومن العام بمعناه دون صيغته كلمة من * وهي مختصة باولى العقول وتستعمل في الواحد والاثنتين والجمع والمذكر والمؤنث حتى لو قال ومن دخل من مالبيك الدار فهو حر يتناول العبد والاماء * ولفظها مذكرو محدود ويحمل على التثنية كثيرا وقد يحمل على المعنى ايضا وهي تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر * وتم في الاولين لا بحالة تقول في الاستفهام من في هذه الدار او في

منها ما هو فرد وضع للجمع مثل الرشط والقوم ونحو ذلك مثل الطائفة والجماعة فضيفة رهط وقوم مثل زيد وعمرو ومعناها الجمع ولما كان فردا بصيغته جمعا بمعناه كان اسما للثلاثة فصاعدا الا الطائفة فانها اسم للواحد فصاعدا كذلك قال ابن عباس رضي الله عنه في قول الله تعالى قلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة انه يقع على الواحد فصاعدا لانه نعت فرد صار جنسا بعلامة الجماعة ومن ذلك كلمة من وهي يحتمل الخصوص والعموم

هذه القرية فقال زدو بكر وخالد وبعد من فيها الى ان يؤتى على اخرهم ويقول في الشرط من زارني فله درهم فكل من زاره استحق الطاء * واما الخبر فقد تكون عامة وقد تكون خاصة قال الله تعالى ومن الشياطين من يفوصون له ويقول زارني من اشتقت اليه وزرت من اكرمني وتريدوا حدايصه وهو معنى قوله وهي تحتل العموم اى في الشرط والاستفهام وبعض محال الخبر * والخصوص اى في بعض مواضع الخبر لكنهما في الشرط والاستفهام تم عموم الانفراد وفي الخبر تم عموم الاشتمال حتى لو قال من زارني فاعطه درهما يستحق ككل من زاره العطية ولو قال اعط من في هذه الدار درهما استحق الكل درهما وانما يتعمم عموم الانفراد في الشرط لان الحكم في الشرط يتعلق بكل واحد من آحاد الجنس لان بالناس حاجة الى تطبيق الحكم بكل واحد ولو قالوا ان فلان فلان فله كذا وان فلان فلان فله كذا حتى احصوا الكل لطال الكلام ولوقعوا في الحرج وربما لا يمكنهم ذلك فاقيم كلمة من مقام ذلك في تناول كل واحد منهم باقراده وكذلك في الاستفهام اذا قيل ازيد في الدارام عروام محمد اجمد بطول الامر فاقيم كلمة من مقام ذلك فتم عموم الانفراد قوله (قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك) نظير العموم وقوله عز اسمه ومنهم من يظفر اليك نظير الخصوص وهو بظاهره يصلح نظرا للخصوص لافراد صلتة وهي ينظر الان اهل التفسير قالوا المراد منه العموم ايضا كافي الاول لكن افرد صلتة في الثاني وجع في الاول نظرا الى اللفظ والمعنى كافي قوله تعالى «لي من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند رب ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» وقالوا معانها ومنهم ناس يستمعون اليك اذا قرأت القرآن وعلت الشرائع ولكن لا يعون ولا يطيعون ومنهم ناس ينظرون اليك ويباعنون ادلة الصدق واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون قوله (واصلها العموم) او تستعمل في العموم اكثر ما يستعمل في الخصوص لان موضوعها الاصل العموم قوله (من شئت من عبيدي) اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه قال ابو حنيفة رجدا لله ان يعتقه الاواحد منهم فان اعتقه واحدا بعد واحد صدقوا الا اخر وان اعتقه جملة عتقوا الاواحد منهم وانما يرفيه الى المولى وقال ابو يوسف ومحمد رجما لله ان يعتقه جملة * وجه قولها ان كلمة من عامة لذى يعقل وحرف من كما يكون للتبعض يكون للجملة قال الله تعالى «يغفر لكم من ذنوبكم ما اتخذ الله من ولده» ويكون له ان يباين اى لبيان يقال سيف من حديد وخاتم من فضة وقال تعالى «فاجتنبوا الرجس من الاوثان» وهما المراد بحرف من تمييز جديد من غيرهم لانه لو قال من شئت ولم يقل من عبيدي كان كلاما مختلا فقال من عبيدي تمييز ماليك عن ماليك غيره في ايجاب العتق فيتناولهم جميعا كافي قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر وصار كما اذا خلع امرأته على ما فيها من الدراهم كان الخلع واقصا على جميع ما فيها من الدراهم ولم يعمل من في التبعض لما علت في التمييزين الدراهم والذناير * وقد يكون المشبة مضافة الى خاص والمراد التعميم قال تعالى «فاذن لمن شئت منهم * ترجى من تشاء منهم» والمراد الجميع والرجل تقول لغيره خذ من مالي

من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك واصلها العموم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان فهو آمن وقال اصحابنا رجيم الله فيمن قال لبيده من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا اما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فقال ابو يوسف ومحمد رجما لله للأموار ان يعتقه جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من تمييز عبيده من غيرهم مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقال ابو حنيفة رضى الله عنه يعتقه الاواحد منهم لان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعض فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان محلا لها وهذا حقيقة التبعض وكذلك قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر

ما شئت * كل من لمعنى ما شئت ووجب بإحاطة الكل فهذا كذلك * وجه قول أبي حنيفة
 رحمه الله أن المتكلم جمع بين كلمة العموم والتبعض فوجب العمل بحقيقتهما إذا الكلام محمول
 على حقيقته ما لم يكن لكن العموم هو الأصل لأنه أضاف الفعل إليه فوجب القول بالعموم
 لا بقدر ما يقع به العمل بالتبعض وذلك أن تنقص عن الكل واحد ليصير ما يتناولها لا أكثر
 ويثبت العمل بالتبعض لأن التسعة من العشرة بعضها وقد أدخلت كلمة التبعض في العبيد
 دون غيره فوجب أن تعمل في التبعض فيه لا في غيره * فصار حقيقة ذلك ما قاله
 أبو حنيفة رحمه الله وهو معنى قول الشيخ وهذا حقيقة التبعض * وإنما جلت على التمييز
 والبيان في قوله من شاء من عبيد لأنه لما أكد العموم بإضافة المشية إلى عام
 صار ذلك دليلاً على أنه لم يرد بهذه الكلمة التبعض فعملت على التمييز وهنا أضيفت إلى خاص
 وهو مخاطب فلا يدل على تأكيد العموم فلا يترك التبعض * وكذلك في قوله تعالى * فاجنبوا
 الرجس من الأوثان * فقام دليل العموم وهو أن الرجس واجب الاجتناب عقلاً فلا يمكن
 الحمل على التبعض * وقد اقترن بقوله تعالى * فأذن لمن شئت منهم وقوله عن اسمه * ترجى من
 تشاء * منهن * دليل العموم أيضاً وهو قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله جل ذكره * ذلك ادنى
 أن تقر أصهين * وكذلك ترك التبعض في قوله خذ من مالى ما شئت وكل من لمعنى ما شئت
 بدلالة الحال لأن من جاد بطعامه أو ماله لم يظن به أن يرضى بالقيمة أو الدرهم وليس كذلك
 المتأق لأنه قد يسبح بعضه ويرضى بعضه فلذلك وجب القول بالامرئين كذا في جامعى خمس
 الأئمة والمصنف قوله (يتناول البعض) أى كلمة من في هذه المسئلة يتناول البعض أيضاً
 لدخول حرف التبعض في العبيد كما في المتنازع الآن البعض الداخل تحت الشرط نكرة لأنه
 لا يعلم ما دخلت تحت الشرط وقد وصفت بصفة عامة وهى المشية لأن فى الصلة معنى الصفة
 لأنها مع الموصول فى حكم اسم موصوف الاترى أن معنى قوله عليه السلام * من دخل دار
 أبى سفيان فهو آمن * الشخص الداخل دار أبى سفيان آمن فتم ضرورة عموم الصفة * وسقط
 بها أى بسبب هذه الصفة الخصوص أى البعض فاما البعض فى المتنازع فلو وصف بصفة
 عامة إذا المشية فيه استندت إلى المخاطب فيبقى معنى الخصوص معتبراً فيه مع صفة العموم
 فيتناول بعضاً عاماً * ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه فيهم وجوب القطع للمراق
 كلهم ولو قيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ استيعاب الجميع بالقطع * ولا يقال
 أن المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها يقال عمرو مضروب كإضلال زيد مضارب
 وشئ معلوم كإيقال رجل طالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية أى بالشيئية كما
 أن الأولى صارت موصوفة بالفاعلية فلتعجم بمعوم هذه الصفة أيضاً * لانا نقول حقيقة
 الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذى نسيجه وصفاً إنما تقوم بالفاعل لا بالمفعول إذا
 الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالمالم لا بالمضروب والمعلوم وإنما المفعول تطلق بذلك المعنى
 باعتبار التأثير فلا يوزر ذلك في العموم * قال محسن الاسلام الأور جندى في جواب هذا

يتناول البعض الأئمة
 موصوف بصفة عامة
 فسقط بها الخصوص

وهذه الكلمة يحتمل
الخصوص لانها
وضعت مبهمه في
ذوات من يعقل مثاله
ما قال في السير الكبير
من دخل منكم هذا
الحسن اولاه من
النفل كذا فدخل
واحد فله النفل وان
دخل اثنان معا
فصاعدا بطل النفل
لان الاول اسم لفرد
السابق فافترقه بهذه
الكلمة دل ذلك على
ان خصوص قبحه به
احتمال ان خصوص
وسقط العموم فيجب
النفل الا لواحد
متقدم ولم يوجد
وقسم آخر هو كلمة
كل وهي للاحاطة
على سبيل الافراد قال
الله تعالى كل نفس
ذاتة الموت ومعنى
الافراد ان يصير كل
مسمى منفردا ليس
معه غيره وهذا معنى
ثبت بهذه الكلمة لانه
فيما اضيفت اليه كانها
صلة حتى لم تستعمل
مفرده

السؤال ان الوصف للتعريف والتعريف انما يحصل بالذكور ومعنى المقولية ليست بذكور
ولو صار مذكورا انما يصير مذكورا بطريق الاقتضاء فلا يحصل به التعميم * على ان الانسليم
انها وصفت بالمقولية بل الموصوف بها التثنية في قوله حقته فلا يرد هذا السؤال قوله
(وهذه الكلمة) لما بين عموم هذه الكلمة شرع في بيان احتمال خصوصها فقال وهذه الكلمة
اي كلمة من يحتمل الخصوص لانها وضعت مبهمه في ذوات من يعقل فيقع لايها ما على الفرد
والجمع كما ان النكرة تصلح لايها ان تقع على كل شخص على سبيل البذل * ومعنى الابهام
فيها انها تذكر مرة للعموم واخرى للخصوص وليست للعموم في كل الاحوال كرجال ونساء
ولا للخصوص في كل الاحوال كزبد وعرو وفصارت مبهمه كذا ذكر في الشروح وهو ضعيف *
بل معنى الابهام فيها هو امثالها انها تقع على كل نفس وشئ لا على معين وانها لا تنهم بذواتها
وانما تنهم بصلاتها الداخلة عليها فيصير مع صلتها ككلمة واحدة * وهي وضعت لذوات
من يعقل لا غير عليها جاع اهل اللغة حتى لو قيل من في الدار فسواء زيد او بكر او خالد
ولو قيل فرس او شاة كان خطأ في الجواب * مثاله احتمال هذه الكلمة لخصوص *
الاول اسم لفرد سابق لا يشاركه غيره من جنسه وهو صريح في هذا المعنى وكلمة من يحتمل
الخصوص كايها وان كان اصلها العموم فلا وجه لهما في كلامه جل المحتل على الصريح
فقط العموم عن هذه الكلمة لتعذر العمل به فلها لا يستقيم النفل الا الواحد دخل سابقا
على الجماعة فاذا دخله اثنان سقط النفل لفوات الوحدة وكذا اذا دخل بعده واحد لفوات
السبق قوله (وقسم آخر) اي من اقسام العام بمصادره صيغته كذا كل * وكانها مأخوذة
من الاكليل الذي هو محيط بجوانب الرأس فلذلك يوجب الاحاطة ولكن على سبيل الافراد
كانه ليس معه غيره فاذا قال لرجلين لكما على الف درهم يجب عليه الف لهما ولو قال لكل
واحد منكما على الف درهم يلزم عليه لكل واحد منهما الف * وهي من الاسماء اللازمة
الاضافه ولهذا لا يدخل الاعلى الاسماء اذا اضافة من خصائص الاسم فان اضيفت الى معرفة
توجب احاطة الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب احاطة الافراد فيصعب قول الرجل كل
التفاح حامض اي جميع اجزائه كذلك ولا يصح كل تفاح حامض خلاوة بعض منه * واذا
ضمت معنى التشرط يؤتى بفعل بعد الاسم المضاف اليه كل صفة له ليصلح للشرطية اذا الاسم
لا يصلح لذلك لانه لا بد للتشرط من ان يكون مترددا وذلك في الافعال دون الاسماء قوله
(وهذا معنى) اي الاحاطة على سبيل الافراد معنى ثبت بكلمة كل فيا اضيفت هذه الكلمة اليه *
يعنى اعمومه يظهر في المضاف اليه فان اضيفت الى معرفة توجب العموم فيها باحاطة اجزائها
لا في غيرها وان اضيفت الى نكرة توجب العموم فيها باحاطة افرادها لا في غيرها فلو قال
كل عبد دخل الدار فهو حر نيت العموم في العبيد دون الاماء ولو قال لعبد اعط كل رجل
من هؤلاء درهما يوجب العموم فيهم دون غيرهم وكذا لو قال كل امرأتان زوجا فهي طالق
يوجب العموم في المرأة لا في الزوج حتى لو تزوج امرأتين لا تطلق في المرة الثانية *

وهي تحتل المخصوص أيضا وهي مثل كلمة من الاثنا عند العموم تخالفها في إيجاب الأفراد فإذا دخلت على النكرة أوجبت العموم مثل قول الرجل ﴿٩﴾ كل امرأة تزوجها فهي طالق ولا تعجب الأفعال الإبصلة فإذا وصلت

أوجبت عموم الأفعال

مثل قول الله سبحانه

وتعالى كلما فضجت

جلودهم بدلناهم

جلودا غيرها وعلى

هذا مسائل أصحابنا

وبيان ما قلنا من الفرق

بين كلمة كل ومن فيما

قاله محمد في السير

الكبير من دخل منك

هذا الحصن أو لافله

من النفل كذا فدخل

جاعة بطل النفل ولو

قال كل من دخل منك

هذا الحصن أو لافله

كذا فدخل عشرة معا

وجب لكل رجل

منهم الفل كاملا على

حياله ما قلناه يوجب

الاحاطة على سيل

الأفراد فاعتبر كل

واحد منهم على حياله

وهو اولى في حق من

تحلف من الناس وفي

كلمة من وجب اعتبار

جساتهم وذلك

ينا في الأولوية ولو

دخل العشرة فرادى

في مسئلة كل كان

الفل للاول لانه

هو الاول من كل

تمهلت العموم بهذا اللفظ في المضاف اليه ولم يظهر أثر العموم في ذاته كما في قولك رجال ونساء وقوم ورهط كان مشابها للحرف من حيث أن كل واحد دل على معنى في غيره وذلك لم تنك هذه الكلمة عن الإضافة كما أن الحرف لا ينك عن اسم أو فعل يصحبه فهذا معنى قوله كأنها صلة أي حرف حيث لم يستعمل مفردة أي بدون المضاف اليه أو بدله فلا يقال كل جاؤا وانما يقال كل القوم جاؤا أو كل جاؤا قوله (وهي تحتل المخصوص) مثل كلمة من حتى لو قيل كل من دخل منك هذا الحصن أو لافله كذا فدخله جاعة على الولاء كان النفل للاول لا لغيره كما سيأتي بيانه ولا تعجب الأفعال أي لا تدخل عليها الإبصلة لانه لا لزوم الإضافة وهي من خصائص الاسماء فلا تدخل على الأفعال فإذا وصلت أي دخلتها الصلة وهي كلمة ماء أوجبت عموم الأفعال لأنها توجب عموم ما دخلت عليه وكلمة ما هذه الجزاء ضمت إلى كل فصارت أداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا في عين المعاني وغيره ورأيت في كتاب بيان حقائق حروف المعاني أن ما مع الفعل الذي بعده بمنزلة الاسم الذي يقع بعد كل وكل مضاف إلى ذلك الاسم في التقدير فإذا قلت كلتا فتني أكرمك معناه كل آتين يحصل منك لي أكرمك والمصدر في مثل هذا الموضع يراد به وقت وقوع الفعل فتقول أقوم هنا مادام زيد جالسا أي دوام زيد جالسا وتريد بالدوام وقت الدوام فاذابت هذا إذا قال لأمراة كذا دخلت الدار فانت طالق معناه كل وقت تدخلين فيها فكل مضاف إلى وقت الدخول والوقت ظرف فكان كل ظرفا أيضا لأن حكمه حكم ماضيف إليه إذا والعامل فيه الفعل الذي هو الجزء وهو أكرمك في المثال المذكور وما هو في معنى الفعل مثل فانت طالق في المثال الآخر قوله (وتعالى كلما فضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) قال العلامة امام الأئمة مولانا حافظ الملقب بالدين أسكنه الله بحبوة جنانته التبديل تغير الصفة كما يقال بدلت قميص قباء وقال تعالى يوم تبدل الأرض غير الأرض أي تسوى ضطرابا كما هو فلا يلزم تمذيب غير الحرم والتضييع إذا عبيدنا لا يكون غيره فكانت الغيرة المذكورة في الآية راجعة إلى الصفة لا إلى الذات وعلى هذا مسائل أصحابنا أي على أن كلمة كل توجب العموم في النكرات وكلتا توجه في الأفعال بنيت مسائل أصحابنا فإذا قل كل امرأة تزوجها فهي طالق فهي تم الأعيان دون الأفعال فإذا تزوج امرأة مرتين لا يحث في المرة الثانية ولو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرتين يحث في كل مرة وكذا الحكم في قوله كل عداشتره فهو حرو كلما شترت عداشترى كذا فاشترى عبدا وبعدهم اشتراء يحث في المرة الثانية في البين الثانية وفي جنس هذه المسائل كثرة قوله (وبيان ما قلنا من الفرق إلى آخره) ذكر في شرح السير الكبير لشمس الأئمة ولو قال كل من يدخل منك هذا الحصن أو لافله رأس فدخل خمسة معا فلكل واحد منهم رأس لأن كلمة كل تجمع الاسماء على أن يتناول كل واحد منهم على الافراد فمذكروا يحصل كل واحد من الداخين كان اللفظ تناوله خاصة وكانه ليس معه غيره فيكون لكون واحد منهم رأس ولو دخلوا

وجوه وهي تحتل (كشف) المخصوص فقط (٢) منها الاحاطة وصارت (ثاني) للمخصوص وقسم آخر كلمة الجميع

متواترين كان للاول الفل خاصة لان كل الداخل اولاهو فان من دخل بعده ليس باول حين
سبقه غيره بالدخول وفي الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم غيره بالدخول وعلى اعتبار
افراد كل واحد منهم كاهو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل * وهذا
بخلاف قوله من دخل منكم اولاه كذا فان هناك اذا دخل خمسة ما لم يكن لهم شيء لان
كلمة من توجب عموم الجنس ولا توجب افراد كل واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره وعلى
اعتباره معنى العموم ليس فيهم اول فاما كلمة كل فوجب تساؤل **هـ** كل واحد على الافراد
كانه ليس معه غيره ثم كلمة كل قد توجب العموم ايضا ولكن لو جعلناها على معنى العموم لم
تبق لها قامة لان ذلك ثابت بقوله من دخل ولا بد من ان تكون لها زيادة قامة وليس ذلك
الامكان وهو انما توجب الاحاطة في كل داخل لم يسبقه غيره على ان يتساؤل كل واحد
منهم على الافراد * والحال الحذاء يقال قد حياهه وبحياهه اى بازائه واصله الواو فعنى
قوله وجب لكل رجل النفل كاملا على حياهه وجب النفل لكل واحد بمقابله وقوله فاعتبر
واحد منهم على حياهه اى بانفراده لان من قد بازا اخر متفرده في نفسه غير تابع له فاستعير للانفراد
قوله (وهى صامة مثل) كلمة كل من حيث انها توجب الاحاطة كهي الانما توجب الاحاطة على
وجه الاجتماع وتلك توجهها على وجه الافراد * فصارت بهذا المعنى وهو انما توجب الاحاطة
على سبيل الاجتماع مخالفة للقيمين الاولين يعنى كلمة من وكلمة كل وذلك لان كلمة كل توجب
الاحاطة على سبيل الافراد كما يناو كلمة من توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا
وكلمة الجميع تخالفهما لانها توجب الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا * ولذلك اى ولكونها موجبة
للحاطة مثل كلمة كل صارت وكدة لكلمة كل فيقال جاءنى القوم كلهم اجمعون * وبيان ذلك
اى انها توجب الاجتماع ما اذا قال الامام جميع من دخل هذا الحصن اولاهو رأس فدخله
عشرة معا فانفل الواحد بينهم بالسوية لان ما الحلق بكلمة من ههنا يدل على الاجتماع دون
الافراد فيصير باعتباره جميع الداخلين كنخص واحد في انهم اول فلهم رأس واحد وكلمة كل
تقتضى الاحاطة على سبيل الافراد فيعمل باعتباره كان كل واحد من الداخلين يتساو له
الانجاب خاصة كذا ذكر شمس الاعترجده الله في شرح السير الكبير قوله (لان الجميع
يحتمل ان يستعار بمعنى الكل) من حيث ان كل واحد منهما يوجب الاحاطة والعموم فيعمل
به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد ظم الدليل على ان الواحد يستحق الفل للجميع لان هذا
التفصيل للتجميع واظهار الجلالة في قتال العدو وبديل قوله اولاهو استخفه الجماعة بالدخول
اولاهو احد الداخل اولاهو لان الجرأة والجلادة فيه اقوى * الا ترى انه لو قال لرجل
يعينه لست اطعم في ان تدخل اولاهو ولكن ان دخلت فاني اقل كذا فدخل ولا يستحق النفل
استحسانا لاننا نرى ان من منع ما طلب الامام منه وزيادة في اظهار القوة والجلادة فان ما تقدم
من قول الامام لست اطعم في ان تدخل اولاهو يتبين انه لم يكن مراده ان شرط عليه الدخول
فانيا وانما مراده التعريض على اظهار الجدى في القتال وقد اتى به على اقوى الوجوه فكذلك

وهى صامة مثل كل
الانها توجب الا
جتماع دون الافراد
فصارت بهذا المعنى
مخالفة للقيمين الاولين
ولذلك صارت
مؤكدة لكلمة كل
وبان ذلك في قول
محمد في السير الكبير
جميع من دخل هذا
الحصن اولاه كذا
فدخل عشرة منهم
ان لهم نفلا واحدا
بينهم جميعا بالثمرة
وبصير النفل واجبا
لاول جماعة بدخل
فان دخلوا افرادى كان
للاول لان الجميع يحتمل
ان يستعار بمعنى
الكل وقسم آخر

هنا (فان قيل) فلا جعلت كلمة من معنى كلمة كل بطريق الاستعارة فيما اذا دخله جاعلة فيكون لكل واحد منهم نقل كما في كلمة كل * او بمعنى كلمة الجميع فيكون لكل نقل واحد كما في كلمة الجميع (قلنا) لانه لا يمكن وذلك لان كلمة من لا تدل على الاحاطة ولا على الاجتماع والانفراد قصدوا اثبات العموم فيها ضرورة انها ما كعموم النكرة في موضع النفي واذا كان كذلك لا يكون له اشتراك مع كل واحد منها في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد منهما وهو الاحاطة بصفة الانفراد والاحاطة بصفة الاجتماع فلا يجوز الاستعارة (فان قيل) في هذه الاستعارة جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو دخل فيه جمع استحقوا نقلا واحدا عملا بحقيقته ولو دخل واحد يستحقه ايضا عملا بمجازه (قلنا) ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط هو الدخول او لا يوجد الا في واحد او اكثر من واحد فان وجد في اكثر من واحد يعمل بحقيقته وان وجد في واحد يعمل بمجازه وبتبين انه هو المراد من الاصل وانما يميز الجمع بينهما ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جاعلة ولا استحقوا النقل ودخل واحد ولا ايضا استحق النقل وذلك غير ممكن فلا يكون فيه جمع بينهما كذا قيل ولفظ ان يقول عدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة بالنظر الى الوقوع وفي الارادة الجمع متصور بل متحقق فلا يجوز ان كلمة من ينال * كلمة ما موهى تستعمل في ذوات ما لا يعقل وفي صفات من يعقل فاذا قيل ما في الدار يستقيم في الجواب فرس او شاة او ثوب ولا يستقيم في الجواب رجل وامرأة كذا ذكرامة الاصوليين * ورايت في نسخة من اصول الفقه ان اهل الفقه اتفقوا على ان كلمة من مخصصة بالعقلاء لكنهم اختلفوا في كلمة ما فمنهم من يقول انها زائدة على معنى من يصلح لا يعقل ولا لا يعقل ومنهم من يقول انها مختصة بالاعقل كاختصاص من من يعقل * وذكر صاحب المفتاح فيه ان السؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اى اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام * او من الوصف تقول ما زيد وما عرو وجوابه الكريم او الفاضل * قال ولكون ما للسؤال عن الجنس والسؤال عن الوصف وقع بين فرعون وبين موسى ما وقع لان فرعون لما كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى الاجسام اعتقاد كل جاهل لانظير له ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين سأل بما عن الجنس سؤال مثله فقال وما رب العالمين كانه قال اى اجناس الاجسام هو ولما كان موسى عليه السلام عالما بالله اجاب عن الوصف تبينها على النظر المؤدى الى العلم بحقيقته الممتازة عن حقائق الممكنات فلما يتطابق السؤال والجواب عند فرعون الجاهل عجب من حوله من جاعلة الجهلة فقال لهم الاستمعون ثم استهزا بموسى وجننه فقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لجنون وحين لم يره موسى يظنون لما ينهم عليه في الكرتين من فساد مسائلهم الحقاء واستماع جوابه الحكيم غلظ في الثالثة فقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون قوله (وكذلك كلمة الذى) اى ومثل كلمة ما كلمة الذى في العموم في مسائل اصحابنا قال نعم الا نمرجه الله بعد ذكر من وما ونظير هاتين الكلمتين كلمة الذى فلها مبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى

كلمة ما موهى عامة
في ذوات ما لا
يعقل و صفات
من يعقل تقول ما في
الدار جوابه شاة
او فرس وتقول ما زيد
وجوابه عاقل او عالم
وقال اصحابنا فيمن
قال لامته ان كان
ما في بطنك غلاما
فانت حرة فولدت
غلاما وجارية
لم تعتق لان الشرط
ان يكون جميع ما في
البطن غلاما قال الله
تعالى الله ما في السموات
وما في الارض
وكذلك كلمة الذى
في مسائل اصحابنا

وهذه في احتمال الخصوص مثل من كلمة وعلى هذا يخرج ﴿ ١٢ ﴾ قول الرجل لأمراه طلق نفسك ،

العموم على نحو ما في الكلمتين حتى إذا قال إن كان الذي في بطنك غلاما كان بمنزلة قوله إن كان ما في بطنك غلاما وكذا حكم الألف واللام بمعنى الذي حتى لو قال لعبيده الضارب منك زيدا حر أو قال لنسوته الضاربة منك زيدا طالق فإني ضرب منهم يعنى وكذا التي ضربت تطلق لأن الألف واللام بمعنى الذي والتي معروف في كلام العرب كذا في كتاب بيان حقائق حروف المعاني قوله (وهذه) أى كلمة ما في احتمال الخصوص مثل كلمة من لأنها وضعت مبهمة كهي فلا يهاهما تقع على الواحد وعلى أكثر منه * وعلى هذا أى وعلى احتمال الخصوص ضد أبى حنيفة وعلى احتمال العموم عندهما تخرج المسئلة المذكورة ضدلى قولها تجرى هذه الكلمة على عومها وتجعل كلمة من لبيان هذا العدد من الأعداد أى واقعى من هذا العدد ما شئت لأن الأعداد التي فوقه ويصحب هذا التميز وإن كان ما فوقه من الأعداد في الطلاق غير مشروع لأنه تصرف في اللفظ فلا يعتد على وجوده شرعا كما في قوله أنت طالق ألفا التسعمائة وتسعة وتسعين تقع واحدة ويصح الاستثناء نظرا إلى اللفظ كذا هنا * وعلى قول أبى حنيفة رجاء الله يجعل حرف من للتبعض كما في قوله اعتق من عبيدى من شئت وكلمة ما يحتمل الخصوص وقد عارضها حرف التبعض قصص على الخصوص وهو التبعض ثم يعمل بالعموم فيه بقدر الامكان ليحصل العمل بحقيقة الكلمتين كما في تلك المسئلة قوله (ويحوز أن يستعار كلمة ما بمعنى من) بمعنى ماينا من معنى الكلمتين بيان الحقيقة فاما كلمة ما فقد تستعمل بمعنى كلمة من مجازا كقولهم سبحان ما سبح الرعد بحمده وسبحان ما حصر كن لنا * وقوله تعالى والسماء وما بناهاهاى ومن باها في قول بعض المفسرين * وعند بعضهم أو ثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية فكانه قيل والقادر العظيم الذى بناها * وقد استعملت كلمة من معنى ما ايضا كما في قوله تعالى فتم من يشئ على بطنه ومنهم من يشئ على رجلين ومنهم من يشئ على أربع * وقوله عز اسمه * افن يخلق كن لا يخلق * الا ان الشيخ خص لأنه في بيان كلمة ما ولان الاول أكثر * وقد قيل اختبر لفظ من في هذه المواضع لأنه تعالى لما قال خلق كل دابة أدخل فيه العقلاء وغيرهم فحسن تغليب العقلاء على غيرهم وكذا انطلق فعل من بفعل فاسب كلمة من او معناه من يخلق ليس كن لا يخلق من أولى العلم فكيف بما لا عقله * او الكلام مبنى على زعم الكفار فلذلك قيل من في هذه المواضع دون ما قوله (وهذه كانت موضوعه غير معلولة) العام معنى لاصيغة فسمان قسم ثبت عومه بالوضع وقسم ثبت عومه بعارض يلحق به قوله وهذه كانت موضوعه إشارة إلى ان الالفاظ المذكورة كقوم ورهط ومن وما وكل وجيع من القسم الاول دون الثاني * ثم تعرض في بيان القسم الثاني فقال وقسم آخر أى من العام معنى لاصيغة النكرة اذا اتصل بها دليل العموم لأنها تحتمل العموم كما قلنا في كلمة كل فانها اذا دخلت على النكرة اوجب عومها وان كانت النكرة في ذاتها حاصفة ذهى اسم وضع لفرد من افراد الجملة و بان ذلك أى بيان عومها عند اتصال دليل العموم بها انها في النفي تم سواء دخل حرف النفي على نفسها كقولها

الثلاث ما شئت ان على قولها تطلق نفسها ثلاثا وعند أبى حنيفة رجاء الله واحدة أو اثنتين لما قلنا في الفصل الاول ويحوز أن يستعار كلمة ما بمعنى من وهذه كانت موضوعه غير معلولة وقسم آخر النكرة اذا اتصل بها دليل العموم لأن النكرة تحتمل ذلك اذا اتصل به دليله مثل ما قلنا في كلمة كل ودلائل عومها ضروب وبيان ذلك ان النكرة في النفي تم وفي الاثبات تخص لان النفي دليل العموم وذلك ضرورى لالمعنى في صيغة الاسم وذلك انك اذا قلت ما جاني رجل فقد نفيت جميع رجل واحد نكرة ومن ضرورة نفيه نفي الجملة ليصح عدمه بخلاف الاثبات لان جميع رجل واحد لا يوجب جميع غيره

ضرورة فهذا ضرب من دلائل العموم

(لارجل)

لارجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك مارأيت رجلا وفي الوجهين ثبت العموم فيها ضرورة واقتضاء للمعنى في نفس الصيغة اذ هي لا يتناول في النفي والاثبات الا واحدا وذلك لانه لما في رؤية رجل منكرف قد نفي رؤية جميع الرجال لانه في رؤية هذه الحقيقة وهي موجودة في جميع الافراد فكان من ضرورته انتفاء رؤية جميع الافراد ثلثا يلزم الجمع بين التقيضين اذ لو كان رأي رجلا واحدا لا ينتفي رؤية تلك الحقيقة هو لهذا القول لصده لاتضرب اليوم واحدا من الناس عدم مخالفة عند العقلاء جمع بضرب واحد وكذا لو قال ما اكلت اليوم شيئا ان اراد تكذيبه قال بل اكلت شيئا ولولم يفد الاول العموم لما صح هذا التكذيب لان الايجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي ويؤيد ما ذكرنا ان اليهود لما قالت ما ازل الله على بشر من شيء ردا لله تعالى قولهم بقوله عز اسمه قل من ازل الكتاب الذي جاء به موسى * ولولم يفد الكلام الاول العموم لما كان هذا رد الله * ولان النصوص والاجام يدل على ان كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد وانما صح ذلك ان لو كان نفي الكرة موجبا للعموم (فان قيل) قد يصح الاضراب عنه بآيات التثنية والجمع مثل ان يقول مارأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجلا كذا قل من سيبوه ولو كان موجبا للعموم لما صح كما قيل مارأيت رجلا بل رأيت رجلا (قلنا) نحن لانسلم صحة ذلك ولئن سلمنا فنقول بقرينة الاضراب يفهم ان المراد في صفة الوحدة لان في نفس الحقيقة كالمو قال مارأيت رجلا كوفي يدل على انتفاء رؤية هذه الحقيقة الموصوفة لا مطلق الحقيقة كذا هذا * وذكر بعضهم ان الكرة تم في موضع الشرط كما تم في موضع النفي يقال من يأثمى بمال اجازة لا يختص هذا مال دون مال وذلك لانها انما عمت في النفي لانها ليست مختصة بعين في قولك رأيت رجلا وفي لا اختصاص له لانه تقيض الاثبات فاذا انضم النفي الى التأكيد اقتضى اجتماعهما العموم فكذا الشرط لا اختصاص له بل مقتضاه العموم فالكرة الواقعة في موضعه تم ايضا ولما كانت المعرفة خلاف الكرة كان الفرق في عمومها للاجزاء وعدمه في حالتها الاثبات والنفي على عكس ما ذكرنا في الكرة فانه اذا قال والله لا اشتري هذا العبد اليوم فاشتراه الاجزاء منه لا يحنث وهذا العبد اليوم فاشتراه الاجزاء منه يحنث * ثم قيل الكرة في الاثبات انما تختص اذا كانت اسماء مضمرة مصدر فان كانت مصدرا فهي يحتمل العموم فانه تعالى قال لا تدعوا اليوم نبورا واحدا وادعوا نبورا كثيرا هو صف النبور بالكرة وكذا لو قال انت طالق طلاقا ونوى الثلاث يصح فهم ان المصدر المنكر يحتمل العموم في الاثبات الا ترى انه لو قال رأيت رجلا كبيرا لا يصح لانه اسم قوله (وضرب آخر) اى من دلائل العموم لام التعريف * اعلم ان اهل الاصول قد اختلفوا في اسم الجنس اذا دخلته لام التعريف لانه قد قال بعضهم ان ذلك ينبغي * عن ان هذا الجنس مرادوا لا يدل على الاستغراق بل هو محتاج الى دليل واليه ذهب بعض مشايخنا للتأخيرين وهو قول ابن حلي الفسوى من ائمة الامة * قال القاضي الامام ابو زيد اللام اذا دخلت على الفرد او الجمع يصير الجنس الا ان اسم الجنس يتناول الكل بطريق الحقيقة والادنى بطريق الحقيقة ايضا

وضرب آخر اذا
دخل لام التعريف
فما لا يحتمل التعريف
بيته معنى العمود

لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى وهو الواحد وهو مذهب المصنف ايضا قالوا هذا
اللفظ يتناول بحقيقته الادنى كما يتناول الكل وكل فرد يصلح ان يكون كلاما ينال مساوى
البعض الكل في الدخول ترجح البعض باليقن وانصرف مطلق اللفظ اليه واحتمل الكل
بديله * واستدلوا على ذلك بقوله والله لا اشرب الماء ولا تزوج النساء ولا اشترى العبيد
فان هذه الايمان تقع على الادنى ولا تنصرف الى الكل الابالية * قالوا ولا يقال ذلك
باعتبار تعدد صرفها الى الكل لانه اذا قل لامرأته انت الطلاق تطلق واحدة وقدامكن
صرفه الى الكل ولم ينصرف اليه بدون النهى ايضا فعمل ان موجه تناول الادنى على احتمال
الاعلى * وذهب جمهور الاصوليين وعامة مشايخنا وعامة اهل اللغة الى ان موجه
العموم والاستفراق لان العلماء اجعوا على اجراء قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما * وقوله عن اسمه الزانية والزاني * على العموم واستدلوا باستقراءهم من غير تكرار
وكذلك استدلو بالجموع المعرفة باللام وقد ذكرنا بعضها فيما تقدم استدلوا لا شياعا ولم يكر
عليهم احد * وكذا اريد من قوله تعالى * والنخل باسقات * والخيل والبغال والحمير * هو
الذي جعل لكم القيل لتسكنوا فيه والتهار مبصرا * يالها الناس * والعصران الانسان
لحق خسر * كل الجنس لا فرد مخصوص * ونص الزاج ان الانسان في قوله تعالى * ان الانسان
لحق خسر * بمنزلة قوله الناس * وكذا يقال القرس اعدى من الحمار والاسد اقوى من الذئب
وبراديه كل الجنس لا الفرد * وقد انعقد عليه اجماع اهل اللغة ايضا فان بعضهم سماها لام
التجسس وبعضهم سماها لام الاستفراق حتى قال اهل السنة باجمهم ان اللام في قوله تعالى
* الحمد لله * لاستفراق الجنس قالوا معناه جميع الماهية تعالى فكان القول بأنه يقع على الادنى
ولا ينصرف الاعلى الابدليل مخالفا للاجماع * ولان هذه اللام للتعريف لغوة والتعريف
يحصل بتمييز المسمى عن اغياره وهو تارة يكون بتمييز الشخص عن سائر الاشخاص المشاركة
له في الدخول تحت النوع ولم يحصل هذا التعريف الا بعد سبق عهد بهذا الشخص ذكرا
او مشاهدة * وتارة يكون بتمييز النوع عن سائر الانواع المساوية له في دخوله تحت الجنس
كما يقال ما كان من السباع غير مخوف فهذا الاسد مخوفا فان اسم الاسد واقع على كل نوعه لا
على شخص من اخصاصه لانعدام سبق العهد وهذا النوع من التعريف ابغ من التعريف
لشخص لبقاء الاشتراك لكل فرد من افراد النوع في التسمية في تعريف الشخص وانقطاع
ذلك في النوع واختصاصه بالاسم من بين سائر الانواع * ولهذا قال اهل الاصول باجمهم
او المبرزون منهم ان صرف اللفظ الممكن صرفه الى الجنس والمهود الى الجنس اولى وهو اختيار
ابن السراج من ائمة التحولان جعل حرف التعريف علامة لكل تعريفه اولى من جعله علامة
لماضعف في بابيه وهى في نفسه * توضح ما ذكرناه لما وجب صرف اللام الى الجنس ليحصل
التعريف ولن يحصل التعريف الا بالاستفراق وجب الصرف اليه لان مادونه لا يعرف به فانه
اذا قيل جاءني رجل حصل العلم السامع بكونه آدميا ذكرا جاوز حد الصغر وكذا اذا قيل جاءني

وذلك مثل قول الله
تعالى والمصران
الانسان لقي خسر
اي هذا الجنس
وكذلك قول الله
والسارق والسارقة
والزانية والزاني

رجال يعرف جنسهم ونوعهم واجتماعهم في الجمي وبقيت الذوات مجهولة فاذا دخلت فيه
اللام لا يحصل تعريف الذات الا وان يصرف الى كل الجنس حتى يعلم ان كل واحد من الجنس
مراد بهذا اللفظ فاما متى صرف الى مطلق الجنس فلم تصر الذوات معلومة وما وراءها معلوم
بدون اللام فكان الحمل عليه الفاء لقائدة اللام وصار وجودها كعدمها وذلك باطل وضع
الفتحة ثبت بما ذكرنا ان العهد اذا انعدم لا بد من الصرف الى الجميع ليحصل التعريف *
وقولهم الواحد كل الجنس مسلول لكن عند عدم من يزاحه عند وجوده هو البعض حقيقة
فمن المحال ان يكون كلا للجنس الذي هو بعض منه وان كان عند خروجه من ان يكون
بعض جاز ان يكون كلا * فاما الجواب عن مسائل الايمان فنقول انما عدلنا عن الكل بدلالة
الحال لان انسان انما يمنع نفسه باليمن عايد عود اليه نفسه ويمكنه الاقدام عليه وتزوج
نساء العالم وشراء عبيد الدنيا وشرب مياهها جميعا غير ممكن فعرفنا ان البعض هو المراد
فصرفنا اليمن الى الواحد لتيقن وصار كانه قال لا اشرب قطرة من الماء ولا اتزوج واحدة
من النساء والدليل عليه ما ذكر محمد رحمه الله في الجامع لو قال ان كلمت بنى آدم فامرأته
طالق ثلاثا فكلم رجلا واحدا حث لان يمينه انما يقع على هذا نعم قال الا ترى انه لا يقدر
ان يكلم بنى آدم كلهم فاذا كان الامر على هذا فاما يقع يمينه على من كلم منهم فهذا تصريح
من محمد انه انما يقع على الواحد لتعذر الحمل على الكل * وهذا هو الجواب في مسئلة
الطلاق ايضا لان ايقاع جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك احد فلا يمكنه
ايقاع جميع هذا الجنس فصار قائلا انت طالق بعضا من الطلاق اى بعضا من هذا الجنس
من الفعل המתنازع الافعال الاخر وذلك البعض مجهول القدر والواحد متيقن فانسرف
اليه كذا في طريقة الشيخ ابى المعين والميزان وغيرهما (فان قيل) لو كان الاسم الداخلة عليه
اللام للاستفراق لصح نعته باسم الجمع فيقال جاءنى الرجل الطوال كما يقال جاءنى الرجال
الطوال (قلنا) يجوز ذلك ايضا فانه يقال اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض كذا
ذكره صاحب القواعد الا ان الاحسن ان ينعت باللفظ الفرد مراعاة للصورة ومحافظة
على التشاكل بين الصفة والموصوف * واعلم ان اسم الجنس المعروف باللام ان كان عاما
عند الشيخ كاهو مذهب الجمهور ينبغي ان يكون متناولا لكل عند الاطلاق بمقتضى مادونه الى
الادنى كما هو موجب سائر الفاظ العموم فانها يتناول الكل وتحمل على الادنى التعذر * وان لم
يكن عاما كاهو مذهب البعض لا يصح منه عدم لام التعريف من دلائل العموم ولا يصح ان يقال
يجوز ان يكون عاما لكن موجب العام عنده تناوله للادنى على احتمال الاعلى لان ذلك مذهب
ارباب الخصوص وليس هو منهم * ويجوز ان تكون دلالة العام عنده على مطلق الجمع لاهل
الاستفراق ودلالة اسم الجنس على مطلق الجنس ايضا لاهل الاستفراق الا ان العام عند عدم المانع
يتناول الكل لعدم الزام جمع كونه اشد مناسبة للعموم والجنس يقع على الادنى لوجود حقيقة
معنى الجنس فيه مع رعاية الفردية حقيقة وحكما كما قرع سمك غير مرة * وفي الجملة

ومثاله قول علمائنا
 وحججهم الله المرأة التي
 أتت رجلاً طالق وأصل
 ذلك أن لام المعرفة
 للعهد وهو أن تذكر
 شيئاً ثم تعاوده فيكون
 ذلك معهوداً قال الله
 كما أرسلنا في هرون
 رسولا فصسى
 هرون الرسول إلى
 هذا الذي ذكرنا
 فيكون الثاني هو
 الأول ومثاله قول
 علمائنا في إقراره
 مقيداً بصك ثم أقربه
 كذلك أن الثاني هو
 الأول وإذا كان
 كل واحد منهما
 نكراً كان الثاني
 غير الأول عند أبي
 حنيفة رحمه الله إلا
 أن يحدد المجلس فيصير
 دلالة على معنى العهد
 عند أبي يوسف ومحمد
 يحمل الثاني على
 الأول وإن اختلف
 المجلس لدلالة العادة
 على معنى العهد

لم يتضح لي حقيقة معنى كلام الشيخ في هذه المسئلة ولا هو وأذهبوا عن رجاء الله في أعلى طبقات
 أهل التحقيق «متغلقاً في مضائق مسائل التدقيق» فإن نحن من العصور على مقصوده ومرامه
 والوقوف على حقائق نكته وإسرار كلامه * فلذلك اخترنا قول الجمهور والله أعلم بقوله
 (قول علمائنا) أي مثال ما ذكرنا أن النكرة تصير للمجلس بدخول اللام قول علمائنا قول الرجل
 المرأة التي أتت رجلاً طالق وقد تزوج امرأة بعده أنها تطلق * وفي الكلام حذف واختصار كما
 ترى * واحترز بقوله علمائنا عن قول الشافعي فإن عنده لا تطلق على ما عرف * وبأنه أن اللام
 في قوله المرأة للمجلس لا للعهد فيقع على الأدنى وهي الواحدة ثم هي مجهولة منكرة فاذ اللام
 ليست لتعرفها ولا يصح إضافة الطلاق إلى مجهولة إلا أنها قد تبين وتعرف بالوصف وقد
 وصفت بالتزوج فيتعين بهذا الوصف فكان ما يحصل به التعيين الذي لا بد لوقوع الطلاق منه
 في معنى الشرط لتوقف صيرورتها معلومة عليه وهو يصلح شرطاً لما عرف في مسئلة إضافة
 الطلاق إلى التزوج وهو وصف تام فيتعين الحكم به وصار كما إذا قال كل امرأة أتت رجلاً
 فهي طالق * بخلاف ما إذا قال هذه المرأة التي أتت رجلاً طالق فتزوجها حيث لا تطلق لانه
 عرفها ببلغ جهات التعريف فلا يحصل بالوصف تعريف فليكن في معنى الشرط بل يكون
 مجرد وصف فيبقى إقاماً للحال فبطل * ونظيره قوله العبد الذي اشتريه فهو حر فاشترأه
 يعتق ولو قال هذا العبد المسئلة بحالها لا يعتق * وكذا لو قال أنسأة المرأة التي تدخل منك
 الدار طالق فدخلت واحدة منهن تطلق ولا تطلق قبل الدخول ولو قال هذه المرأة التي
 تدخل هذه الدار طالق فدخلت واحدة منهن تطلق * وأصل ذلك أي أصل ما ذكرنا
 أن النكرة بدخول اللام تصير للمجلس * وناله أي مثال أن تذكر شيئاً ثم تعاوده * إذا أقر
 بالف مقيداً بصك ثم أقربه كذلك أي مقيداً بذلك الصك بأن أدار صكاً على الشهود وأقر بما
 فيه عند كل فريق * منهم كان الثاني هو الأول فلا يلزمه إلا الف بالاتفاق * وإذا كان كل واحد
 منهما أي من الأقرارين نكراً أي غير مقيد بصك بأن أقر بالف مطلقاً بمحضرة شاهدين ثم أقر
 بالف مطلقاً بمحضرة شاهدين آخرين والمجلس واحد كان الثاني عين الأول أيضاً بالاتفاق *
 وإن كان المجلس مختلفاً فكذلك عندهما وعند أبي حنيفة رحمه الله كان الثاني غير الأول حتى
 يلزمه الفان * وجه قولهما أن العرف جار في تكرار الأقرار لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود
 فيكون الثاني تكراراً للاول بدلالة العرف فلا يلزم المال بالشك وصار كما إذا أقر نائياً بالف عند
 القاضي أو أقر بالف وأشهد واحداً ثم بالف وأشهد آخره وكرره في مجلس واحد بخلاف قوله
 أنت طالق أنت طالق لانه إجماع فلا يتصور فيه تكرار * وجه قول أبي حنيفة رحمه الله أنه
 أقر بالف منكر مرتين والنكرة إذا كررت كانت الثانية غير الأولى فصار هذا بمنزلة ما لو كتب
 لكل واحد صكاً على حدة وأشهد على كل صك شاهدين * وهذا بخلاف ما لو أشهد على
 كل أقرار شاهداً واحداً لأن بالشاهد الواحد لا يصير المال مستحكماً فقامت عادته استحكام المال
 باتمام الجملة * وكذا لو أقر به نائياً بين يدي القاضي لأن فائدة إعادة إسقاط مؤنة الأنات

بالينة على المدعي مع ان المدعي ادعى ذلك الالف فاما انه تحصل معرفة * وبخلاف ما اذا اراد
الصك على الشهود لان الاقرار هناك صار معرفة بالمال الثابت في الصك والمتكر او العرف اذا
اعيد معرفة كان الثاني عين الاول * فاما اذا كان الاقراران في مجلس واحد في القياس على
قول ابي حنيفة يلزمه المالا ن ولكنه استحسن فقال للمجلس تأثير في جمع الكلمات المتفرقة
وجعلها في حكم كلام واحد فباستباره يكون الثاني معرفة من وجه الاثرى ان الاقرار بالزنا
في مجلس واحد جعل في حكم اقرار واحد بخلاف ما اذا اختلف المجلس فكذلك ههنا *
وعلى هذا الخلاف لو اقر بالف في مجلس واحد شاهدتين ثم بالعين واشهد شاهدتين في مجلس
آخر وبالعين ثم بالف عند ابي حنيفة فرجه الله يلزمه المالا ن وعندهما يدخل الاقل في الاكثر
ففيه اكثر السالين فقط كذا في المبسوط قوله (وذلك معنى قول ابن عباس رضى الله
عنهما) ان المتكر اذا كرر منكرا كان الثاني غير الاول * هو معنى قول ابن عباس رضى الله
فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يظلب عسر يسرين * وكذا نقل عن ابن مسعود
رضي الله عنه وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحما مستبشرا
وهو يضحك ويقول لن يظلب عسر يسرين لن يظلب عسر يسرين * وعن ابن مسعود
رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عند نزول هذه الآية والذي نفسي بيده
لو كان العسر في حجر طلبه اليسر حتى يدخل عليه ولن يظلب عسر يسرين * وذلك لان
السرا اعيد معرفة باللام فكان الثاني عين الاول واليسر اعيد منكرا فكان الثاني غير الاول *
واصله ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة او النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين
الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة متناولة لبعض الجنس فيكون داخل في الكل
لا محالة مقدم كان او مؤخرا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة
منهما متناولة لبعض فلا يلزم ان يكون الثانية عين الاولى * ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى
لتهذبت ضرب تعين بان لا يشاركها غير هافيه فلا يبقى نكروا الامر بخلافه * مثال الاول العسر
المذكور في الآية * ومثال الثاني قول الشاعر (شر) صفنا هن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان *
عسى الايام ان يرجعن يوما كالذي كانوا * ومثال الثالث قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون
رسولا فقصي فرعون الرسول * ومثال الرابع اليسر المذكور في الآية * وعلى هذا الاصل
يخرج قول الرجل لامرأته انت طالق نصف تطليقة وثلاث تطليقة وسدس تطليقة فانه يقع عليها
ثلاث تطليقات لانه اضاف لكل جزء الى تطليقة نكرة فكانت غير الاولى فصار كأنه قال انت طالق
نصف تطليقة وثلاث تطليقة اخرى وسدس تطليقة اخرى * ولو قال انت طالق نصف تطليقة
وثلاثا وسدسها يقع عليها تطليقة واحدة لانها اعيدت معرفة فكانت عين الاولى فصار كأنه قال
نصف تطليقة وثلاث تلك التطليقة وسدس تلك التطليقة وكذا لو قال جامتي اليوم نساء حسان او
رايت اليوم نساء حسان او عيدا حسان ثم قال ان تزوجت نساء فكذا او قال ان اشتريت عبدا فكذا
تزوج ثلثا من غيرهن او اشتري ثلثه من غيرهن محنت * ولو قال ان تزوجت النساء واشترت

وذلك معنى قول ابن
عباس رضى الله عنه
في قول الله تعالى فان
مع العسر يسرا لن
يظلب عسر واحد
يسرين لان العسر
اعيد معرفة واليسر
اعيد نكرة ان صحنت
هذه الحكاية عنه

العبد فتزوج غيره واشترى غيره لا يبحث كذا في كتاب بيان تحقيق حروف المعاني *
 ثم في قوله تعالى فان مع العسر يسرا اما ادخلت الفاء في الاول جوابا لتعبير المتكبرين اياه
 بالقرودون الثاني لانه وعد عام لجميع المؤمنين على سبيل الاستيناف * قال صاحب الكشف يجوز
 ان يكون الاولى عدة بان العسر الذي اتم فيه مردود يسر لاحالة والثانية عدة بان العسر
 متبوع بيسر فهما يسران على تقدير الاستيناف وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون
 تعريمه للمهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هولان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد
 ما لان مع زيدا لاما ان يكون الجنس الذي يعلقه كل احد فهو وايضا واما اليسر فنكر متناول
 لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثاني مستأخرا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول *
 ويجوز ان يراد باليسرين ما يسر لهم من القنوح في ايام رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وما يسر لهم في ايام الخلفاء * وان يراد يسر الدنيا ويسر الآخرة * والتكثير في يسرا
 للتفخيم كانه قيل ان مع العسر يسرا عطيا واي يسر * وعن العتيبي قال كنت يوما
 ميموما بالبادية فالتقي في روعي قول من قال « ارى الموت لمن اصبح مفهوما له اروح *
 فصحت بالليل هاتقان السماء يقول (شعر) الاياها المرء الذي الهه به برح * وقد انشدت
 بيتا لم تزل في فكره تسبح ا اذا اشتدت بك العسرى ففكر في الم نشرح * فسر ين
 يسرين اذا فكرتها ففرح قال فحفظت الايات وفرج الله غمي * وقال آخر (شعر) توقع
 اذا ما مررتك المومم * سرورا يسرها عنك قمرا * ترى الله يخلف ميعاده * وقد قال
 ان مع العسر يسرا قوله (وفيه نظر) ذكر في بعض الشروح معناه ان في الاصل
 المذكور هو ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى والنكرة اذا اعيدت
 نكرة كانت الثانية غير الاولى نظرا فانه قد ينعكس كافي قوله تعالى « واتزلف اليك الكتاب بالحق
 مصدقا لما بين يديه من الكتاب » الكتاب الثاني غير الاول وان ذكر امرين وقوله حرا سمع الله الذي
 خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشدة الضعف الثاني غير
 الاول وان ذكر امنكرين وكذا القوة الثانية عين الاولى وان ذكر تامينكرين هو الظاهر انه ليس
 براجع الى هذا الاصل فانه مذهب اهل البصر والقوة كذا ذكر في التيسير بل هو راجع
 الى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين يعني لو ببت هذا القول منه يخرج عن هذا الاصل
 ويكون الجملة الثانية مذكورة على وجه الاستيناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة
 على وجه التكرير للجملة الاولى لتقرير معناها في النفوس ويمكنها في القلوب كما كرر قوله
 تعالى « ويل يويل للذين » اولي لك فاولي ثم اولي لك فاولي « وكما يكرر المفرد في قوله جاءني
 زيد زيد وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين فهذه هو معنى
 النظر * الاصل المذكور قد يترك عند تعذر العمل به كما يترك العمل بالحقيقة عند التعذر
 وقد تحقق التعذر هنا فيما ذكر فان الكتاب الاول لما وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل
 الكتاب الثاني يانا « لما لا يمكن صرفه الى الاول ولما لم يكن بعد قوة الشباب قوة اخرى

وفيه نظر عندنا بل
 هذا تكرير مثل قوله
 تعالى اولي لك فاولي
 ثم اولي لك فاولي

لا يمكن صرف القوة اثباتية الى غير الاولى فترك هذا الاصل للتعذر * فاما الضعف الثاني فهو غير الاول لامكان صرف كل واحد الى ضعف لان المفسرين قالوا الضعف الاول الطفلة والضعف الثاني ضعف الطفولة ومعناه خلقكم من ماء ذى ضعف وعنى بضعفه قلته او حقارته كقوله تعالى * ألم تخلقكم من ماء مهين * ثم جعل من بعد ضعف اى ضعف الطفولة قوة اى قوة الشباب ثم جعل من بعد قوة الشباب ضعفا وشيئة اى عدا الكبر قوله (واذا تعذر) متصل باول كلام يعنى لام المعرفة للعهد واذا تعذر معنى العهد جل على الجنس مجازا وفي الجنس معنى العموم على ما مر غير مرة * وذلك مل قوله انت طالق الطلاق اللام فيه لتحريف الجنس اذ ليس يمكن صرفه الى معهود فيبت فيه معنى العموم حتى اداتوى الثلاث يقع ولكنه بدون الية يتناول الواحد لانها ادنى الجنس وهى التيقن بما قوله وضرب آخر من دلائل العموم وصف عام * والمراد بمومه انه يصح ان يوصف به كل فرد من افراد نوع الموصوف ولا يختص بواحد كقوله رجل كوفى يصح ان يوصف بهذه النسبة كل رجال الكوفة فاذا وصفت النكرة مثل هذا الوصف تنعم ضرورة عموم الوصف وان كانت فى نفسها خاصة كما تنعم بوقوعها فى موضع النفي وبكلمة كل * فاذا قال والله لا اكلم احدا الا رجلا ولا تزوج احدا الامرأة كان المستثنى رجلا واحدا وامرأة واحدة حتى لو كلم رجلين وتزوج امرأتين بحث لان الاستثناء من النفي اثبات النكرة فى الاثبات تخص * ولو قال لا اكلم الا رجلا عالما او رجلا كوفيا كان له ان يكلم كل عالم او كل كوفى وان كان نكرة فى الاثبات للعموم الوصف والسكره يحتمل ان تصير عامة بدليل يقترن بها كايضا فيجوز ان يشتم بالتصافها بالوصف العام اذا الوصف والموصوف كثنى * واحد * وبؤيده قوله تعالى مقل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا حيث صار كل دم مسفوح مستثنى وهذا المعنى وهو ان السكره اذا لم تكن موصوفة بالاستثناء باسم التخصيص فيتناول شخصا واحدا واذا كانت موصوفة بالاستثناء بصفة النوع فتخص ذلك النوع لصيرورته مستثنى كذا فى جامع شمس الائمة رحمه الله * واعلم ان الوصف من اسباب التخصيص والتقييد فى النفي والاثبات جميعا فان قولك رايت رجلا عالما اخص بالنسبة الى قولك رايت رجلا لانه وان تناول واحدا من الجملة الا انه شايع فى كل الجنس يصلح لتناول كل واحد من افرادها على سبيل البذل وقولك رايت رجلا عالما شايع فى بعض الجنس وهم العالون منهم على سبيل البذل لافى كله * وكذا قولك مارايت رجلا عمى النفي جع الجنس كما مر بانه وقولك مارايت رجلا عالما النفي بعض الجنس وهم العالون لا كله حتى لو راى رجلا فريدا لم لا يكون كاذبا * وكذا لو قال لا كلن اليوم رجلا عالما او رجلا كوفيا او قال لا تزوجن امرأة كوفية يتعلق البر بكلام رجل واحد ويتزوج امرأة واحدة لا غير وكذا اراد وصف فى الكلام ازداد تخصيص هذا هو موجب القعة ومدبب عامة اهل الاصول * واذا ثبت هذا عرفنا ان هذا الاصل لا يطرد فى جميع المواضع * وقد كذب فى مجلس سبعا

واذا تعذر معنى العهد
جعل على الجنس
ليكون تعريفا له مل
قوله فلان محب
الدين اراى هذا الجنس
ذليس فيه عين معودة
وذلك مثل قوله انت
ملالى الطلاق وضرب
اخر من دلائل العموم
اذا اتصل بها وصف
عام مثل قول الرجل
والله لا اكلم احدا الا
رجلا كوفيا ولا
اتزوج امرأة كوفية

العلامة واستاذ الائمة مولانا حافظ الملة والدين اسكنه الله بحجوة جنته وكان المجلس خاصا
بالعلماء النصارى والفضلاء الخذاق المهرة اذ جرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار تعميم
النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اى دون ما عداهما وتسمك بنصوم ما ذكرنا
من المسائل والنظار فليقابل برء مسموع ولم يجبه احد جوايا شافيا « ورايت مكتوبا على حاشية
تقويم مقروء على شيخنا هذا قدس الله روحه ان هذا الاصل يختلف حكمه باختلاف الحال
فالنكرة الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة وفي موضع التحريض يتعمم فاما في موضع
الجزاء والخبر فلا يتعمم كافي قوله تعالى « فصر برقية مؤمنة » وكقولك جاءني رجل عالم * ثم
النكرة الموصوفة انما يتعمم في الاستثناء من النفي وان كان ذلك موضع انبات لانها كانت داخلة
في صدر الكلام وانما اخرجهما بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه
من صدر الكلام وهو موضع نفى فيتعمم ما دخل من السكرات تحت ضرورة وقوعها في موضع
النفي وصار في التقدير كانه قال لا اكمل رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا ولا مكيا ولا مديا حتى عد
جميع الانواع ثم قال لا رجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو رجل كوفي عاما في صدر الكلام
لكونه نكرة واقعة في موضع النفي ببق كذلك بعد الاستثناء لانه عين ما دخل في صدر الكلام
والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من المستثنى منه فصار كانه بعد الاستثناء في موضع
النفي ايضا فيتعمم * وهذا مؤيد بما ذكره محمد رحمه الله في الجامع لو قال لامرأتين له كالحلفت
بطلاق واحدة منكما هي طالق قاله مرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي ان
يطلق احديهما غير عين وكان اختيار الى الزوج كما قال القاضي ابو حازم لان قوله هي كناية
عن الواحدة المذكورة سابقة فصار كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بالواحدة تقع
طلقة واحدة على احديهما غير عين فكذلك هذا الان الواحدة المذكورة في النسر نكرة في
موضع النفي لان تقدير الكلام لا حلف بطلاق واحدة منكما وان حلفت بذلك فكذلك السكر
في النفي والكناية وهي قوله هي لاتستقل بنفسها ولا تقيد اذا انقطعت عن اول الكلام
فلا بد من ان يؤخذ حكمها من اول الكلام لتصير مفيدة وللعلم الكنى بوقوعه في موضع النفي
ولا بد من ان يؤخذ حكم الكناية من الكنى لعدم استقلالها صارت الكناية عامة ايضا فلما
كرر فقد صار حالها بطلانها تحت في الاولى ومن حكم اليمين الاولى طلاق كل امرأة صارت
محمولا بطلانها وقد صارتا كذلك فلذلك طلقنا بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكما طالق لان
الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات لان موضع الجزاء موضع انبات فخص
فصار حالها بطلاق واحدة منهما لا غير فلا تطلق الا واحدة غير عين * بوضع جميع ما ذكرنا
انه لو قال زينب طالق ثلاثا وعررة تطلق عررة ثلاثا ولو قال زينب طالق ثلاثا وعررة طالق لم
تطلق عررة الواحدة لان قوله وعررة طالق مفهوم المعنى مستند بنفسه فلا يحتاج الى تعرف
حكمه بما سبق بخلاف قوله وعررة لانه غير مفيد بنفسه فلا بد من ان يؤخذ حكمه بما سبق *
واما عموم كلمة اى باعتبار الصفة فدينه ان شاء الله تعالى * فصار الحاصل ان هذا الاصل

مسلم في بعض المواضع دون البعض لما ذكرنا من المعاني قوله (والله لا اقر بكما) اذا قال
 لا امرأتين له والله لا اقر بكما الا يوما اقر بكما فيه لم يكن مولى بهذا الكلام ابدالا منه وصف يوم
 الاستثناء بصفة عامة فوجب العموم فيمكنه ابدأ ان يقر بهما في كل يوم يأتي فلا يلزم منه شيء
 فهدمت علامة الايلاء فان قرع ما في يومين متفرقين حثت * فان قال والله لا اقر بكما الا يوما
 لم يصبر مولى لجواز ان يقر بهما جميعا من غير حث يلزمه فاذا قرع ما في يوم صار مولى منهما بعد
 غروب الشمس من ذلك اليوم لذهاب الاستثناء لان المستثنى يوم واحد قوله (ومن هذا
 الضرب) اى من القسم الآخر وهو النكرة التي عت بالوصف العام كلمة اى * او من جنس
 النكرة التي تم بدليل العموم كلمة اى فعلى هذا الوجه يكون هذا اشارة الى قوله وقسم آخر
 النكرة * واعلم ان آيامناه ان يكون مدلوله بعضا من الكل غير معين ولذلك لزم ان يكون
 مضافا وان لا يجوز اضافته الى الواحد المعروف فلا يقال اى الرجل الا اذا كان في معنى
 الجمع كقوله اى التمر اكلت افضل واما يجوز اضافته الى الواحد للنكر على تأويل الجمع
 ايضا فان قلت اى رجل معناه اى الرجل واذا لم يكن هذا التأويل لم يحز اضافته اى اليه ايضا كذا
 في حاشية الفصل لصفه وذكر في الصحاح اى اسم معرب يستفهم به ويجازى فين يعقل وفين لا
 يعقل وهو معرفة للاضافة هو اذا كانت دلالة على جزء من الكل كان في اصل الوضع للخصوص
 ولذلك اذا قيل اى الرجل عندك واى رجل عندك لم يستقم الجواب الا بذكر واحد بان يقول زيد
 او عمرو وكذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه * ويدل على انه للخصوص قوله تعالى اخبار عن
 سليمان * ايكم يا بني برعها * فان المراد الفرد من الصالحين بدليل انه قال يا بني ولم يقل يا نونى
 وكذا يقال اى الرجل اناك بصفة الفرد لا بصفة الجمع في الاستفهام والنسب جازما هو هذا اذا
 كان ما اضيف اليه اى معرفة فان اضيف الى نكرة فالقول المسند اليه والجزاء على وفق المضاف
 اليه تقول اى رجل قام واى رجلين قاموا واى رجل قاموا وتقول اى عبد من عبيد دخل الدار
 فهو حرا واى عبيدين من عبيدى دخل الدار فهما حرا واى عبيد من عبيدى دخلوا الدار فهم
 احرار ولا يجوز اى عبيدين من عبيدى واى عبيد من عبيدى دخل الدار فهو حرا وذلك لان كلمة
 اى وضعت للاستفهام في الاصل فاذا كان ما اضيف اليه معرفة كان الاستفهام عن واحد
 من الجملة لان الاستفهام لا يتعدى عن المضاف والمضاف اليه والمانع من انصرافه الى المضاف
 اليه موجود لان التكلم اقر يكون المضاف اليه معلوما له فينصرف الاستفهام الى المضاف
 لا محالة وهو اى ودلالتة على واحد من الجملة التي اضيف اليها فيكون الفعل المسند الى ضميره
 على صيغة الفرد وهذا هو الذى منع من اضافته الى المفرد في المعرفة لانه انما يصح الاستفهام
 اذا كان هناك جملة لها واحد وهي المنى والجمع * واذا كان ما اضيف اليه اى نكرة
 فالاستفهام ينصرف الى المضاف اليه كله لانه لا مانع ههنا من الانصراف الى الكل فينصرف
 اليه لكونه جواب الاستفهام وهذا لان اياه ايقع في الحقيقة صفة للمضاف اليه فينصرف
 الاستفهام الى كله بخلاف ما اذا كان المضاف اليه معرفة فان ايا يكون في معنى الصفة ضرورة

والله لا اقر بكما الا
 يوما اقر بكما فيه ان
 المستثنى في هذا كله
 يكون عاما لعموم
 وصفه والنكرة
 تحتل ذلك ومن هذا
 الضرب كلمة اى
 وهى نكرة يراد بها
 جزء مما اضاف اليه
 على هذا اجماع اهل
 اللغة قال الله تعالى
 ايكم يا بني برعها
 ولم يقل يا نونى وقال
 اى الرجل اناك

ان بابا نكرة والمضاف اليه معرفة واذا كان كذلك لابد من ان يكون الضمير المستند اليه الفعل موافقا للمضاف اليه فلهاذا قال اي رجل قام واي رجلين قاما واي رجال قاموا * وما ذكرنا هو الذي جواز اضافته الى النكرة المفردة لان المستفهم منه كما يكون ضمير مفرد يكون ايضا مفردا اليه اشير في التخيير وغيره * ثم كلمة اي ان بقيت نكرة بعد الاضافة كما يشير اليه هذا التقرير كان قول الشيخ وهي نكرة مجرى على اطلاقه وحقيقته وان صارت معرفة بالاضافة كما هو مذهب عامة اهل النحو وكما هو المذكور في الصحاح ولهذا يصلح مبتدأ ولا بد فيه من ان يكون معرفة كان قوله وهي نكرة مجحولا على المعنى لانها وان تعرفت صورة بقيت الجلالة فيها معنى لانها تصلح لتناول كل واحد من احادها ماضيف اليه على البدل ولهذا صحح الاستفهام بها بعد الاضافة الى المعرفة فكانت نكرة معنى * يوضحه ما ذكر القاضي الامام في التقويم واما كلمة اي فبثبته النكرة ههنا لانها تصحب النكرة لفظا ومعنى لاستحضارها تقول اي رجل فعل كذا واي دار تريد ها والنكرة معنى قوله تعالى * ايكم باثني بعشرها وهي نكرة معنى يعني اي رجل منكم لان المراد بها واحد منهم * وكذا قوله برادباجزه ما تضاف اليه مجرى على ظاهره ان كان المضاف اليه معرفة قاما للمضاف اليه اذا كان نكرة فلا بد له من تأويل لان المراد بها كل ما ماضيف اليه على ما يتأتى من الاستفهام من الكل لان الجزء هو تأويله ان المضاف اليه اذا كان نكرة لابد من ان يكون جزءا من جملة فكان اي مع ما ماضيف اليه جزءا من تلك الجملة وبيانه ان المتكلم في قوله اي رجال قاموا قد رتب في نفسه اعدادا ما ينطلق عليه اسم رجال واشبه عليه واحد من تلك الاعداد موصوف بالقيام فاستفهم عن ذلك ولولم يكن هذا التقدير لما صحح الاستفهام فكان تقديره اي رجال من الرجال قاموا فصار في التحقيق مضافا الى الرجال بواسطة رجال فكان المراد به جزءا من تلك الجملة لان ذلك الجزء جمع لا فرد قوله (اي عبيدي ضربك) الى آخره كلمة اي اذا وقعت في موضع الشرط لابد من ان تعقب ما دخل عليه فعل كافي في كل لانها لزوم اضافتها لتدخل الاعلى الاسم وهو لا يصلح شرطا فلا بد من ان يليه فعل يكون هو شرط في الحقيقة من كان ذلك الفعل مسندا الى خاص لا يصلح وصفا لاي عرف ان المراد به الخصوص فلا يتناول الا واحدا وان كان مسندا الى ضمير راجع الى اي حتى صلح وصفا له يعموم تلك الصفة في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر الفعل مسندا الى الضمير الراجع الى اي فيصير وصفا له فيعم بعمومه كما يعم في قوله الارجلا كوفيا وقوله من شاء من عبيدي فان ضربوه جميعا او واحدا بعد واحد حتى قال اي عبيدي ضربته فهو حر فقد استند الضرب الى خاص وهو مخاطب فلا يصلح ان يكون وصفا لاي فيقي على الخصوص كما كان لعمد ما يوجب تعميمه فاذا ضربهم على الترتيب عتق الاول لانه لا مزاحله وان ضربهم جملة عتق واحد منهم واختيار الى المولى لا الى الضارب لان نزول العتق من جهته فكان التعيين اليه ولا يقال قد صار اي موصوفا بالضرورة لان الضمير المنصوب يرجع اليه فيصير ما بهذا الوصف كاعم المستثنى في قوله والله لا اقر بكم الا بما اقر بكم فيه وان كان

وقال محمد رحمه الله
اي عبيدي ضربك
فهو جر فضر به
فانهم يعتقون ولم
يقل ضربوك فتبت
انها كلمة فرد لكنهما متى
وصفت بصفة جامعة
عت بعمومها كسائر
النكرات في موضع
الابيات واذا قال اي
عبيدي ضربك فقد
وصفها بالضرب
وصارت عامة واذا
قال اي عبيدي
ضربته فقد انقطع
الوصف عنها فلم
يعتق الا واحد

مفعولاً فيه بمموم وصفه وهو القران * لاننا نقول القران وصف متصل باليوم حقيقة لان
 الفعل المحدث يتعلق بالزمان فيصور ان يصير اليوم عاماً به فاما الضرب فقد اتصل بالضارب
 وقام به فيستعمل اتصاله بالضروب في الحقيقة لان الوصف الواحد يستعمل ان يقوم
 بشخصين والمتصل بالضروب بالضرب لا الضرب فلهذا لم يسم به * ولان المفعولية فضلة
 في الكلام ثابت ضرورة تعدى الفعل فلا يظهر ازه في التميم لان ما ثبت بالضرورة يتقدر
 بقدرها بخلاف اليوم المستثنى في قوله الا يوماً فربما فيه لانه صرح بذكره وجعله موصوفاً
 بصفة عامة قصداً لما ذكرنا ان الفعل المحدث مع الزمان متلازمان كذا في فوائد الشيخ الامام
 مولانا جيد الملة والدين رحمه الله قوله (وعلى ذلك) اى على ان انكرتم بالوصف
 الصام وان كانت في اصل الوضع للخصوص * او على ان كلمة اى تم بصفة عامة وان كانت
 موضوعة لقرد ثبت مسائل اصحابنا * فاذا قال اى نسأتى كلفها فمى طالق فكلهن طلقت
 واحدة ولو قال اى نسأتى فكلت فمى طالق فكلته جماعاً طلقن جميعاً لما قلنا . وكذا لو قال
 اعتق اى عبيدى شئت فاعتقهم جميعاً لا يتق الا واحد منهم والامر في بيانه الى المولى ولو قال
 ايكم شاء الحق فهو حر فتأوا جميعاً اعتقوا * وكذا قوله اى نسأتى شئت طلاقها فمى طالق
 واى نسأتى شئت طلاقها على هذا ايضا قوله (وكذلك) اى كذا قالوا بمموم اى في قوله
 اى عبيدى ضربك قالوا ايضا بممومه في هذه المسئلة * اذا قلنا لعبيد ايكم جعل هذا الخشبة
 فهو حر فان جعلها واحد بعد واحد اعتقوا جميعاً بكل حال * فان جعلوها جلة فان كان يطبق
 جعلها واحد لم يعتقوا وان كان لا يطبق جعلها واحد اعتقوا وان كانوا عشرة بعد ان يكون
 الخشبة بحيث لا يستقل بمحملها الا ثمان فصاعداً لما ذكرنا ان كلمة اى تكرة تدل على جزماً
 تضاف اليه وقد وصفت بصفة عامة وهو الحمل فتم الا ان العموم ههنا على وجهين الاشتراك
 والاتقار فيعين احدهما بدلالة الحال * فان كانت الخشبة يطبق جعلها واحد كان المراد به
 العموم على وجه الاتقار لان المقصود حينئذ معرفة جلالته وقوتهم وذلك يحصل
 بمحمل كل واحد لا بمحمل الجميع جلة * وان كان لا يطبق جعلها واحد كان الغرض صيرورة
 الخشبة محمولة الى موضع يريد به وذلك يحصل بالحمل على طريق الاستعانة كما يحصل بالحمل
 على سبيل الاتقار فيتعلى الحق بمطلق الحمل * ثم الكلام العام اما ان يتناول الادنى والكل
 فاما ما بين ذلك فلا فاذ لم يطبق جعلها واحد وجب التجاوز عن الواحد فاذا تجاوزنا لم يجز
 التعليق بشئ دون الكل فلذلك قلنا اذا جعلوها جلة اعتقوا وان كان يطبق جعلها انسان *
 واعلم ان من لم يسلم اطراد الاصل المذكور في جميع المواضع قال ليس عهدهم اى في هذه
 المواضع بمجرد الوصف فان الرقبة في قوله تعالى * قصير رقبة مؤمنة وصفت بوصف عام
 ولم يتم * وكذا لو كان له عبيد سود وبشئ فقال اى عبيدى ضربك فهو حر يتناولهم جميعاً
 ولو قال اى عبيداً سود من عبيدى ضربك فهو حر يتناول السود منهم دون البيض * ولو قال اى
 عبيداً سود طويل ضربك يتناول الطوال من السود دون غيرهم وكذا لو قال اى عبيدى ضربك

وعلى ذلك مسائل
 اصحابنا وكذلك اذا
 قال ايكم جعل هذه
 الخشبة فهو حر وهى
 لا يصحملها واحد فمى
 اعتقوا وان كان
 يصحملها واحد فمى
 كلهم فرادى اعتقوا
 واذا اجتمعوا على
 ذلك لم يعتقوا لان
 المراد به فيما يخفف
 جعله اتقار لكل واحد
 منهم في العادة لاظهار
 الجلالة

وشكك لم يعتق الا من جمع بين الشتم والضرب * وكذا قال مستفهما اي عبيدي ضربك
لا يستقيم الجواب باكثر من واحد كما اشترنا اليه من قبل فعرفنا ان العموم فيه ليس باعتبار
نفس الصفة ولكنه انعام لوقوعه في موضع الشرط وذلك من اسباب التعميم في الاسماء
المبهمة لان هذه الاسماء لا يهاهما تحتاج الى صلة فاذا وقعت في موضع الشرط صار الفعل
الذي جعل صلة لها هو الشرط حقيقة فيم هذا الفعل لصيرورته شرطاً ولا عم هذا الفعل
وهو مستند الى مبهم لا يعرف الا بهم ما استدل به ضرورة حتى لو كانت الصلة مستندة الى
غيره قائمه لا يوجب ذلك عمومه كما في قوله اي عبيدي ضربته * فصار حاصل الكلام ان عند
هذا القائل النكرة تتم بالوصف العام في الاستثناء من النفي وفيما اذا وقع الوصف العام شرطاً واما
فيما وراء ذلك تم النكرة بالوصف لما ذكر من الشواهد والنظائر لكن في عامة نسخ اصول
الفقه لا يصح بانواعامة شروح الجامع ذكر هذا الاصل مطلقاً من غير فصل فوجب الاخذ به
احترازاً عن مخالفة الصامة قوله (فاما النكرة المفردة) لما فرخت من بيان ما هو عام
بنفسه وما هو عام بغيره وهو النكرة التي لحقها بعض دلائل العموم شرع في بيان النكرة
المفردة قلنا من الفاظ العموم عند البعض فقال * فاما النكرة المفردة اي المفردة صيغة معني
فيكون احترازاً عن رجال ونساء وقوم ووطع منكرات * او المطلقة المجردة عن دلائل العموم
قلنا يخص في موضع الاثبات ولائم انما تعرض للجائز تأكيده لانه في بيان الخلاف * الا
لها مطلقة * ففي العموم عنها وثبت الاطلاق * والفرق بين المطلق والعام ان المطلق دلالة
على حقيقة الشيء وما فيه من غير تعرض لقيد زائد والعام هو الدال على تلك الحقيقة مع
التعرض للكثرة الغير المتعينة كالناس فالنكرة مطلقة لا مامة لان دلالتها على نفس الحقيقة دون
التكثر * وبعضهم فرقوا بين المطلق والنكرة فقالوا الماهية في ذاتها لا واحدة ولا لا واحدة
ولا كثيرة ولا لا كثيرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق * ومع التعرض لكثرة
* تعينه الفاظ الاعداد * ولكثرة غير متعينة هو العام * ولو وحدة معينة المعرفة * ولو وحدة
غير معينة النكرة * والصواب انه لا فرق بينهما في اصطلاح اهل الاصول كما اشار الشيخ اليه
اذ تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم بشرع بدم الفرق * وقال الشافعي رحمه الله
هي اي النكرة في موضع الاثبات توجب العموم * ورأيت في بعض كتبهم ان النكرة في
موضع الاثبات اذا كان خبراً لا يقتضي العموم كقولك جاني رجل واذ كان اسماً فلا كثرون
على انها للعموم كقوله اعتق رقبة * وذكر في القواطع وغيره انها تم على سبيل البدل لان
قوله رجل يتناول كل رجل على سبيل البدل من صاحبه وليس بهام على سبيل الجمع * وعبرة
بعضهم من حيث الصلاحية لكل فرد * فن قال بالعموم تمسك بقوله تعالى * انما قولنا لشيء
اذا اردناه * الآية فان قوله لشيء على العموم وان كان في موضع الاثبات لان الله تعالى لم يرد
شيئاً دون شيء لان قدرته شاملة لجميع الاشياء محيط بها كلها * وبان قوله تعالى * فقرر رقبة *
عام يتناول كل رقبة والدليل عليه انه يخرج عن المهددة باعناق ايها كان ولو لا انها للعموم

فاما النكرة المفردة
في موضع اثبات قلنا
نخص عندنا ولائم
الا انها مطلقة وقال
الشافعي رحمه الله
هي توجب العموم
ايضاحي قال في قول
الله تعالى فقرر
رقبة انها عامة تتناول
الصغيرة والكبيرة
والبيضاء والسوداء
والكافرة والمؤمنة
والصحبة والزمنة
وقد خص منها
الزمنة بالاجماع
فصح تخصيص
الكافرة بها بالقياس
بكفارة القتل قلنا
نحن هذه مطلقة
لامامة لانها فرد
في تناول واحد اعلى
احتمال وصف دون
وصف والمطلق
يحتمل التقييد وذلك
مانع من العمل بالمطلق
فصار لمضاً

لما كان كذلك كذا في الحصول لا ترى انه قبل التخصيص حتى خصت الميما بالجنونة
والمدبرة من الجملة بالاجماع والتخصيص لا يرد الا على العام والارضى انه يحسن الاستثناء بالابان
يقول اعترق رقبة الان يكون كافرا او معصية وشيئ اعط هذا الدرهم فقيرا الان يكون كافرا
والاستثناء ما خرج بعض ما تاوله اللفظ ولو لانه عام لم تصور فيه الاستثناء. واذا كان كذلك
يحموز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل اذ العام المخصوص منه يخص بالقياس
بالاتفاق * وقلنا نحن هذه مطلقا على الرقبة المذكورة في النص مطلقا او الكسرة المفردة
عن دلائل العموم مطلقا لعمامة * لان فرداى موضوعه لفرد من افراد الجملة صيغة ومعنى
اما صيغة فلانها تثنى وتجمع واما معنى فلان دلالتها على فرد لا على جمع يقال رقبة من رقاب
وعبد من عبيد ورأبه الواحد وقال تعالى انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا
الى فرعون رسولا والمراد بذلك الواحد الا ترى انه لو قال الله على ان اعترق رقبة لا يجب عليه
الاتفاق رقبة واحدة وكذلك يخرج عن عهدة الامر في قوله تعالى اقم صر رقبة باعناق رقبة
واحدة ولو كان هذا اللفظ عاما لم يخرج عن عهدة النذر والامر بالاتفاق ثلاث رقاب فصاعدها
ويدل عليه ما ذكرنا ان الكسرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لفة ولو كان اطلاق
اسم النكرة واجب العموم لم يكن الثانية غير الاولى فان العام اذا اعيد بصيغته فالتثنية لا يتناول
الامات تاوله الاول بمنزلة اسم الجنس كذا في التقويم واصول الفقه للنس اثمة * واذا ثبت
انها اسم لفرد تتناول واحدا ولكن على احتمال وصف دون وصف اذا المطلق لا يترضى
للفصا اصلا يعنى يحتمل ان يكون ذلك الواحد صغيرا او كبيرا او كافرا او مؤمنا او اسود او
ابيض او سديا او هنديا الى غير هامن الصفات لعدم كونه متعينا وبمثله لا يثبت العموم اذ لا بد له من
انظام جمع لفظا او معنى ولم يوجد فيكون مطلقا لعمامة والمطلق لا يحتمل التخصيص لانه من
خصائص العام وقوله والمطلق يحتمل التقييد تنبيه للنص على اللفظ ومنزلة القدم وشارة الى
الجواب عند صدوله عن العموم الى الاطلاق وتمسكه به يعنى ما ذكرت من احتمال التخصيص في
النكرة المطلقة ليس ثابت ولكنها يحتمل التقييد فان تمسكت باطلاقها وقلت لما كانت محتملة
للتقييد فتقيدها بالقياس على كفارة القتل لان الكفارات جنس واحد فذلك فاسد ايضا لان
التقييد مانع من العمل بالاطلاق فانه لو اعترق رقبة كافرة في كفارة القتل لا يحموز عن الكفارة
فكان لخصا وانسخ بالقياس لا يحموز فلا يحموز التقييد به ايضا قوله (وقد جعل
وجوب التحرير) جواب عن سؤال قدر وهو ان يقال الامر لا يوجب التكرار وان كان
متعلقا بشرط او متقيدا بوصف على ما مر وقد تكرر وجوب التحرير بتكرار الحنث والظهار
ونحوهما فمر فنان لفظ رقبة عام والالم يستقيم ايجاب التحرير نانيا فقال قد جعل وجوب التحرير
جزاء لامر اى لسان وهو الحنث والظهار ونحوهما بدليل دخول حرف الفاء فيه فصارت ذلك
الامر سببا لوجوب التحرير فيكررو وجوب التحرير مطلقا اى غير مقيد بوصف الاعان
بتكرار ذلك الامر الذى صار سببا له كتكررو وجوب الصلوة بتكرار الوقت وليس تكرر الحكم

وقد جعل وجوب
التحرير جزاء الامر
فصار ذلك سببا له
فيكرر مطلقا تكرر

تكرر السبب من باب المموم في شئ * قوله (وصار) أي المذكور وهو الرقة مقيدا بالملك
 جواب سؤال آخر * وتقريره من وجهين * أحدهما أن يقال أن تقييد المطلق لنسخه عندكم
 وقد قيدت الرقة بالملك بالرأى من غير نص بوجه حتى لم يميز اعتناق رقة غير مملوكة وصار
 كأنه قيل قهر برقة مملوكة ولم يلزم منه النسخ فتقيدها بوصف الإيمان أيضا بالقياس والخبر
 وهو قوله عليه السلام اعتنقها ظننا * ومنه * فقال اشترط الملك في الرقة ثبت لضرورة التحرير
 المنصوص عليه واقتضاء أن التحرير لا يصح إلا في الملك ومثبت باقتضاء النص فهو بمنزلة
 الثابت بين النص * والثاني أن يقال قد خص غير المملوكة من هذا النص كما خصت الزمنة
 حتى لم يميز اعتناق غير المملوكة كما لم يميز اعتناق الزمنة والتخصيص يدل على المموم فقال
 اشترط الملك ثبت باقتضاء النص لأن التحرير الواجب لا يتأدى إلا بالملك كما لا يتأدى الصلوة
 إلا بالمهارة قال عليه السلام * لا حق فيما لا ملكنا بن آدم * لا بطريق التخصيص فلا يلزم منه المموم
 قوله (ولم يتناول الزمنة) جواب عن قوله خصت الزمنة بالأجاء فقضى الكافرة أيضا
 فقال التخصيص إنما يكون فيما تناول اللفظ إياه ظاهرا لولا التخصيص وهذا النص لا يتناول
 الزمنة فلا يكون عدم جواز اعتناقها من باب التخصيص بل لأنها ليست برقة وذلك لأن الرقة
 اسم لبنية مطلقا والطلاق يقتضي الكمال والزمنة قائمة من وجه مسئلة من وجه فلا يكون
 قائمة على الإطلاق ولا يتناولها * أطلق اسم الرقة * وكذلك التحرير المطلق أي الكامل *
 لا يخلص أي لا يتحقق فيما هو هالك من وجه فلا يتناول الزمن ولهذا شرط كمال الرق حتى
 لم يميز اعتناق المدبر وأم الولد لأن التحرير منصوص عليه مطلقا وذلك اعتناق كامل ابتداء
 واعتناق المدبر وأم الولد تعجيل لما صار مستحقا لهما * وجلا فلا يكون اعتناقا مبتدأ * مطلقا
 كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله * فلما أجاب عن تمسكهم بالآية فهو أن المموم ثبت في قوله
 لشي من طريق المعنى لا من طريق اللفظ وذلك لأن الأشياء متساوية في قدرته جل جلاله
 فإذا أخبر عن تقوذه قدرته في بعضها فقد دلل بالعنى على تقوذه قدرته في سائرها * وماذكروا
 من المموم على سبيل البدل أن عنوانه أن كل واحد من الجملة يكون في الصلاحية بدلا عن
 صاحبه والداخل تحت اللفظ واحد منها فهو مذهبان وأن عنوانه أن اللفظ يتناول على سبيل
 الاجتماع والتحول فهو ما دللنا أن الصيغة وضعت لفرد فلا يتناول العدد البقرية كذا
 في الميزان * وأما تمسكهم بالاستثناء فضعيف أيضا لا نالنا من هذا الاستثناء أن صرح استثناء
 حقيق لأنه لا بد في الاستثناء الحقيقي من أن يكون صدر الكلام متناولا للمستثنى وغير حقيقة
 وليس كذلك هنا لأن صدر الكلام لم يتناول الواحد فلا يمكن إخراج عنه فيكون بمعنى
 لكن وذلك لا يدل على العموم * أو يكون هذا استثناء من الأحوال أي اعتنق رقة واحدة
 على أي حال كانت إلا في حالة الكفرو ح ثبتت الأحوال في صدر الكلام بدلالة الاستثناء
 بضرورة صحته فاما إذا عدم الاستثناء بالضرورة في ابتائها مع أنها غير مذكورة فلا يثبت
 المموم قوله (وصار ما ينهي إليه الخصوص) أي التخصيص نوهين بالآية لا يalf كما وقع

فإن ذلك يحتمل
 الخصوص إلى
 الثلاثة والطائفة
 يحتمل الخصوص
 إلى الواحد بخلاف
 الرهط والقوم
 وصار مقيدا بالملك
 لاقتضاء التحرير الملك
 لأعلى جهة الخصوص
 ولم يتناول الزمنة لأن
 الرقة اسم لبنية مطلقا
 فوفقت على الكامل
 منه الذي هو موجود
 مطلق فلم يتناول ما هو
 هالك من وجه
 وكذلك التحرير
 المطلق لا يخلص فيما
 هو هالك من وجه فلم
 يدخل الزمن فاما أن
 يكون مخصوصا فلا

في بعض النسخ * وهما مستثنان احدهما بيان ما يقتضى اليه جواز التخصيص والثانية بيان
اقل ما ينطلق عليه اللفظ العام * اما الاولى فنقول قد اختلف الاصوليون في الغاية التي يقع
انتهاء التخصيص في الفاظ العموم اليها فذهب الجمهور منهم الى ان التخصيص يجوز في
جميع الالفاظ الى الواحد وذهب بعضهم الى انه يجوز الى الثلاثة في جميع الالفاظ ولا يجوز
الى مادونها الا بما يجوز به النسخ وهو اختيار ابى بكر الفخار الشافعي * ومنهم من فصل فاجاز في
لفظة من وما ونحوهما واسماء الاجناس المعرفة الى الواحد ولم يجوز في المجموع المعرفة الا الى الثلاثة
ومختار الشيخ انه يجوز الى الواحد في الجمع الا في الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء او معنى
بلا صيغة كره وقوم فانه لا يجوز التخصيص فيها الا الى الثلاثة * وتمسك الجمهور بان التخصيص
لو امتنع الى الواحد لا يمنع اختصاصه اصلا لانه لو امتنع لكان لصيرورته مجازا لا مانع غيره
وهذا المعنى موجود في جميع صور التخصيص * وما ذكرنا مبنى على اشتراط الاستغراق
في العموم وانه شرط فيه عندهم فالتخصيص يجعله مجازا في مادونه لان اطلاق اسم الكل على
البعض من اقسام المجاز * وتعلق الفريق الثاني بان لفظ العموم دلالة على الجمع واول الجمع
ثلاثة على ما بين فلا يجوز تخصيصه الى مادونها لانه يخرج به عن كونه دال على الجمع فيزيل
منزلة النسخ فلا يجوز الا بما يجوز به النسخ الا ترى ان لفظ المشترك لا يصلح لواحد بحال
فلا يجوز رده الى ما يصلح له واخرجه عن موضوعه * واعتمد من فصل على ان التخصيص
الى الواحد في لفظة من لا يخرج اللفظ عن موضوعه فقد بينا انها يحتمل الخصوص فانهما تناول
الواحد والجامعة في قولك من دخل دارى اكرمته فيصور التخصيص فيها وانما هالى الواحد
بخلاف الفاظ المجموع لان استمالتها في الاحاد اخراج لها عن موضوعاتها فلا يجوز الا ترى
ان لفظ الجمع بعد التخصيص يسمى عاما مخصوصا واذا خصص الى اثنين او واحد لم يجوز
تسميته بذلك على دليل الحقيقة * ولنا ما ذكرنا ان لفظ العموم دلالة على الجمع والتخصيص
لا يخرج العام عن حقيقته لبقاء معنى الجمع فيه بعد تعديل هوتين ان اللفظ مصروف الى بعض
وجوه الحقيقة الا ترى ان التمسك به بعد التخصيص جائز لبقاء دلالة اللفظ بالوضع على افراد
مجموعة كما كان قبله الان دلالة قبل التخصيص كانت على اكثر مما دل عليه بعده فاذا اكرام
التخصيص الى اخراج الكلام عن موضوعه وحقيقته لا يجوز القول به لانه يصير نسخا
وهما متغايران الا ترى ان النسخ لا يجوز الا متزاخيا بالاتفاق والتخصيص يجوز متصلا ومتزاخيا
عند العامة ولا يجوز الا متصلا عندنا واذ كان نسخا لا يجوز الا بما يجوز به النسخ كما لا يجوز
الى مادون الواحد في جميع الفاظ العموم الا بما يجوز به النسخ بالاتفاق * وهذا بخلاف
اسم الجنس المعروف باللام حيث يجوز تخصيصه الى الواحد لان دلالة في اصل الوضع على
الفرد والعموم فيه ضمني فالتخصيص الى الواحد لا يخرج عن حقيقته وكذا المجموع المعرفة
صارت في حكم اسماء الاجناس فيجوز تخصيصها الى الواحد ايضا قوله (وصار ما يسمى)
يعني لما بين ان الفاظ العموم على قسمين بعضها ينطلق على الثلاثة فصاعدا الاعلى مادونها بطريق

نوعان الواحد فيهما هو
فرد بصيغته او ملحق
بالفرد واما الفرد
فمثل الرجل والمرأة
والانسان والطعام
والشراب وما شبهه
ذلك ان الخصوص
يصح الى ان يبقى
الواحد واما الفرد
بمعناه فمثل قوله
لا يتزوج النساء
ولا يشترى العبدان
يصح الخصوص
حتى يبقى الواحد
واما ما كان جمعا
صيغة ومعنى مثل
قوله ان اشتريت
عبيدا وان تزوجت
نساء وان اشتريت
ثيابا

الحقيقة وبمضاهيها يطلق على الواحد فصاعدا صار غاية التخصيص نوعين ضرورة الواحد
والثلاثة قوله (فان ذلك) اى قوله عبدا وامثاله يحتمل الخصوص الى الثلاثة وطريقه
ان دليل العقل يبين ان الكل ليس بمراد وان مادون الكل الى الثلاثة لا يمكن ترجيح بعضه
على البعض لاستحالة الترجيح بلا مرجح فصينت الثلاثة مرادا لتيقن بما كان هذا الدليل
مخصصا لما وراء الثلاثة الى الكل قوله (وهذا لان ادى الجمع ثلاثة) ولما كانت المسئلة
الاولى مبنية على الثانية وهى معرفة اقل الجمع لان عدم جواز التخصيص الى ما وراء الثلاثة
في جميع الالفاظ عند البعض وفي الجمع المنكر عندنا بناء على ان اقل الجمع ثلاثة شرع في بيانها
فقال وهذا اى انتهاء التخصيص الى الثلاثة فيأخذ من النظائر من قوله عبدا ونساء وثيابا
وامثالها باعتبار ان اقل الجمع ثلاثة وهو مذهب عبد الله بن عباس وعثمان واكثر اصحابه
وعامة الفقهاء والتكلميين واهل السنة * وذهب بعض اصحاب الشافعي وعامة الاشعرية الى ان
اقل الجمع اثنان وهو مذهب عمرو بن ثابت رضى الله عنهما كذا ذكر الفراء الى واليه ذهب
نظوييه من الصوبين * ثم الفريق الاول اختلفوا فيه انه هل يجوز استعمال صيغ الجمع في الاثنين
بجواز انهم من منع من ذلك واكثرهم على انه يجوز * وقاعدة الاختلاف تظهر في جواز التخصيص
الى اثنين وعدمه وفيما اذا قل الله على ان تصدق بدراهم او قل لفلان على دراهم
او نذر ان تصدق بشئ على فقراء او مساكين يقع على الأقل بالاتفاق وهو الثلاثة عند
العامة والاثنان عند غيرهم * تحس من قال بان صيغ الجمع حقيقة في الاثنين كافي الثلاثة بالسمع
والعقل واستعمال ارباب اللسان والحكم * اما السمع فقوله تعالى * وداود وسليمان * الى قوله
وكنالكمهم شاهدين اريد بصيغ الجمع داود وسليمان * وقوله تعالى * اتدبروا الحراب
اذ دخلوا على داود ففرغ منهم قالوا لا تحف خصمان بنى بعضنا على بعض * فاستعمل في الاثنين
ضمير الجمع * وقوله عز اسمه فقد هفت قلوبكما والمراد قلبكما * وقوله جل جلاله انا
معكم مستمعون * والمراد موسى وهارون * وقوله جل ذكره اخبارا عن يعقوب * عسى الله ان
يأتينى بهم جميعا والمراد يوسف وبنايين * وقوله * فان كان له اخوة فلامه السدس *
والاخوان يحجبنا الى السدس كالثلاثة * وقوله عليه السلام * الاثنان فافوقهما جماعة *
وهو افصح العرب ولونقل هذا من واحد من الامراب لكان حجة لمن صاحب الشرع
اولى * واما المقول فهو ان اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود في
الاثنين كما هو موجود في الثلاثة فيصح ان يتناول اسم الجمع حقيقة وان كان معنى الجمع في
الثلاثة اكثر الا ترى ان الثلاثة جمع صحيح وان كان معنى الاجتماع فيما وراء الثلاثة اكثر ونظيره
الجسم لما كان عبارة عن اجتماع اجزائه وتركيبها كان اقل الجسم جوهرين لوجود معنى الاجتماع
والتركيب فيها وان كان الاجتماع فيما وراء ذلك اكثر * واما استعمال ارباب اللسان
فانهم يستعملون صيغة الجمع في الاثنين كاستعمالهم اياها في الثلاثة فان الاثنين يقولان نحن فضلنا
كذا ونحن فعل كذا فوجب ان يكون حقيقة في الموضعين * واما الحكم فهو ان للثنى حكم

وهذا لان ادى الجمع
ثلاثة نص بمجروحه
الله في السير الكبير
وعلى هذا عامة
مسائل اصحابنا
رحمهم الله وقال
بعض اصحاب
الشافعي ان ادى
الجمع اثنان لما روى
عن النبي عليه السلام
انه قال الاثنان فما
فوقهما جماعة ولان
اسم الاخوة يطلق
على الاثنين في قوله
تعالى فان كان له
اخوة فلامه السدس
وصار ما يتبى اليه
الخصوص

وفي الوارث والوصايا بصرف ﴿ ٢٩ ﴾ الجمع الى المتني ويستعمل المتني استعمال الجمع في اللغة يقال نحن

فعلنا في الاثنين وقال
الله تعالى فقد صفت
قلوبكما ولا خلاف
ان الامام يقدم اذا
كان خلفه اثنان وفي
المتني اجتماع كافي
الثلاثة ولنا قول
التي عليه السلام
الواحد شيطان
والاثنان شيطانان
والثلاثة ركب ولنا
ايضاد دليل من
الاجماع ودليل من
قبل العقول فان اهل
الفقه يجمعون على ان
الكلام ثلاثة اقسام
احاد ومثنى وجمع
وعلى ذلك بنيت
احكام الفقه فللثني
صفة خاصة
لا يختلف ولو حдан
بنية مختلفة
وكذلك الجمع ايضا
يختلف ابنيته وليس
للثني الامثال واحد
وله علامات على
الخصوص واجمع
الفهاء ان الامام
لا يقدم على الواحد
فثبت انه قسم متفرد

الجماعة في الوارث والوصايا حتى كان للاتنين من الميراث ما لثلاث فصاعدا ولو اوصى
لاقرباء فلان يتناول المتني فصاعدا وكذا الامام يقدم على اثنين كما تقدم على الثلاثة فثبت بما
ذكرنا ان المتني ملحق بالثلاثة في صحة اطلاق صيغة الجمع عليه * ومن منع استعمال ابنيته الجمع
في الاثنين مجازا قال لو سوغ اطلاق اسم الرجال على الرجلين لصح نعمت احدهما باعتباره
الاخر فيقال جاءني رجلان عاقلون ورجلان عاقلان لانهما كشي واحد * ونعمس الجمهور بما
هو المذكور في الكتاب ونعاس ذكره وقوله في الكتاب ويستعمل المتني استعمال الجمع يضم
اليه من قلوب الكلام مثل قوله هم عرضت الناقة على الخوص اي يستعمل الجمع استعمال
المتني اي في محل يجبان يستعمل فيه التثنية او هو بفتح الياء وكسر الميم اي يستعمل الاثنان
ما يستعمله الجمع فيقولان نحن فعلنا كما يقوله الجمع او معناه يستعمل التثنية على هيئة الجمع
فيقال نحن فعلنا في اثنين كما يقال كذلك في الجمع قوله (وفي الوارث) اي يجبا واستحقاقا
بصرف الجمع الى المتني * اما جبا فقوله تعالى قلن كان له اخوة كاذرنا * واما استحقاقا
فقوله عن اسماء فان كن نساء فوق اثنين * بصرف لفظ النساء الى اثنين مع تأكده بقوله فوق
اثنين قوله (عليه السلام) * والثلاثة ركب * اي جماعة فصل بين التثنية والجمع والحقها
بالواحد دون الجمع فلان التثنية ليست بجمع حقيقة * ولا يقال الاتحاد في الحكم لا يوجب
الاتحاد في الحقيقة حتى كان المتني غير الواحد حقيقة وان انحدا حكما فكذا التفرقة في الحكم لا يدل
على الافتراق في الحقيقة فلا نقول الافتراق بين الشيتين بوجوب المفارقة بينهما فيما ثبت فيه الافتراق
لا محالة وهن اثبت الافتراق بينهما في حكم الجمع لان معنى الركب الجماعة لثمة فثبتت المفارقة بهما
في هذا المعنى ضرورة فصار المتني كانه قبل الواحد ليس بركبوا الاثنان ليس بركب اي يجمع
والثلاثة ركب اي جمع وعلى ذلك اي على الاقسام المذكورة ثبت احكام الفقه اسما وصفة ومظهرا
ومضمرافا لارجل رجلان رجال وقالوا عالم عالمان علماء وقالوا هو فعل كذاهما فعلا كذاهم
فعلوا كذا ولما قسموه ثلاثة اقسام وسما كل قسم باسم على حدة دل ذلك على تعارضها لان تبدل
الاسم يدل على تبدل السمي على ما هو الاصل الا ترى انهم لما لم يضموا لماوراء الثلاثة اسما على حدة
كان الكل في الدخول تحت صيغة الجمع على السواء قوله (وله علامات على الخصوص) مثل
الالف والنون المكسورة في حالة الرفع والياء الساكنة المفتوح ما قبلها والنون المكسورة في
حالتى الجر والنصب قال شمس الامة رحمه الله ثم لو احدا بنية مختلفة وكذلك للجمع وليس ذلك
لتثنية اتمامها علامة مخصوصة فرفضنا ان المتني غير الجماعة * قال صاحب القواعد
والدليل على ان لفظ الجمع لا يتناول الاثنين انه لا ينعى بالاثنتين وينعت بالثلاثة فانه يقال رايت
رجلا لثلاثة ولا يقال رجلا لاثنتين ويقال ايضا جماعة رجال ولا يقال جماعة رجلين فاذا كان
لا ينعى بالاثنتين بحال عرفنا ان اسم الجمع لا يتناولهما بحال وكذا لا يضاف العدد الى التثنية
فلا يقال انا رجلين ويضاف الى الجمع فيقال ثلاثة رجال واربعة رجال فلو كان حكم الاثنين
حكم الجمع لجازت اضافة العدد الى التثنية كما جازت الى الجمع كذا ذكر في كتاب بيان حقائق

حروف المعاني * ولان الثلاثة فصاعدا يتبادر الى الفهم عند سماع صيغة الجمع من غير قرينة دون الاثنين والسبق الى الفهم عند الاطلاق دليل الحقيقة * ولانه يصح في اسم الجمع من الاثنين دون الثلاثة فصاعدا فيقال ما في الدار رجال بل رجلان ومارأت جعاب لرايت اثنين ولا يقال ما في الدار رجال بل ثلاثة وصحة النفي وعدم صحته من امارات النجاس والحقيقة واجع الفقهاء على ان الامام لا يتقدم على الواحد والامام من الجماعة في غير الجمعة بالاتفاق والتقدم من سعة الجماعة بالاتفاق فاجابهم على ترك التقدم دليل على انه ليس يجمع وانه قسم منفرد قوله (واما المعقول فان الواحد اذا اضيف) اي ضم اليه الواحد + تعارض الفردان اي امتنع كل واحد منهما عن صيرورته بعلالاً خرف لئلا يثبت الاتحاد لوجود الانضمام ولم يثبت الجمع ايضا لبقاء معنى الفردية من وجه باعتبار عدم استتباع كل واحد منهما صاحبه واما الثلاثة فاما تعارض اي يقابل كل فردا من اثنين فيستتبعانه وبصير الكل كشيء واحد فليبقى معنى الاتحاد بوجه وكل معنى الجمع فتطلق عليه الصيغة الموضوعية للجمع حقيقة + وبهذا خرج الجواب عما قالوا في المتن معنى الجمع كافي الثلاثة فيصح اطلاق صيغة الجمع عليه لان اطلاق الصيغة على الثلاثة ليس لفس الاجتماع بل لاجتماع مخصوص وهوان لا يتحقق فيه معنى تعارض الافراد على التساوي وذلك في الثلاثة دون الاثنين والهمة على ماورد لاهل ما يدل عليه القياس الا ترى ان الواحد بوجده معنى الجمع وهو ضم بعض الاشياء الى بعض لانه مركب من اجزاء متعددة ومع ذلك لا يطلق عليه اسم الجمع قوله (في ابلاء الاحذار) اي اظهارها كما بهال القاضى الخصم لدفع الحجة بقدر بلاية ايام * وكذا امهال المرتد لتأمل * وكدة التجير وقدة السح في حق المسافر * ومدة اقل الحيز مقدرة بسلامة ايام * وكدة التجير وقدة بلسنين * وكذا في قصة موسى مع صاحبه * وقصة صالح ولو كان الانسان جمعا لم يكن للتجاوز عنه معنى بدون دليل يخصص الثلاثة لان ما وراء اقل الجمع يساوى بعضه بعضا * وما فرغ من اقامة الدليل على مدعاء نزع في الجواب عن كلمات الخصوم فقال قاما الحديب يعني قوله عليه السلام الاثنان فافوقهما جماعة فمحمول على الموارث يعني للاثنين حكم الجمع في استحقاق الميراث حتى كان لثنتين الثلثان كاللثلاث او على سعة تقدم الامام يعني يحمل على ان المرادة ان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة بخلاف الواحد فانه يقيمه عن يمينه وبخلاف ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه انه لا يتقدم على الاثنين بل يقيم واحدا عن يمينه وواحدا عن يساره واما يتقدم على الثلاثة فصاعدا اوجب حمل على ان الاثنين حكم الجماعة في احرار فضيلة الجماعة وانقادها اذ النبي صلى الله عليه وسلم محبوب لتعليم الاحكام لابنائهم على ان هذا الخبر لا يصح من جهة النقل كذا ذكره ابو بكر الجصاص وغيره وقوله وفي الموارث ثبت الاختصاص جواب سؤال وهوان يقال لم اخص الموارث من سائر الاحكام فان يكون للاثنين فيها حكم الجمع فقال اعمانت الاختصاص فيها كذا او هو جواب عن كلامهم ان صيغة الجمع صرفت الى المتن في الموارث والوصايا

واما المعقول فان الواحد اذا اضيف اليه الواحد تعارض الفردان فلم يثبت الاتحاد ولا الجمع واما الثلاثة فاما يعارض كل فرد اثنين فنسقط معنى الاتحاد اصلا وقد جعل الثلاثة في السبع حداف ابلاء الاحذار فاما الحديث فمحمول على الموارث والوصايا او على سعة تقدم الامام في الجماعة انه يتقدم على المتن كما يتقدم على الثلاثة وفي الموارث ثبت الاختصاص بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك

والجلب فقال ثبت ذلك في الموارث بقوله تعالى «فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك» اي ان كانت الاختان لابوام اولاب اثنتين فثبت للاختين ثلثي المال تصريحا وهذا النص وقد ثبت بدلالة قوله تعالى «فان كن نساء فوق اثنتين فلهن الثلثان مما ترك» ان ليس للفوق الاختين اكثر من الثلثين ففرقان للثنتين حكم الجمع في الاخوات «ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما متوسطة اذ هي قرابة مجاورة فلان يكون للبنين الثلثان مع ان قرابتهما قريبة اذ هي قرابة حروبة كان اولى فثبت ان البنين حكم الثلاث بهذا النص ايضا وليس في الموارث صورة اخرى الحق فيه الايتان بالجمع في الاستحقاق سوى الناتو الاخوات «كان هذا النص موجبا لالحاق الاثنين بالثلاث فلهذا حل الحديث عليه «او كان هذا النص هو الموجب لاصحاح ق الاثنين للبنين لالنس الوارد بصيغة الجمع وهو قوله تعالى «فان كن نساء فوق اثنتين» والحاصل ان النزاع لم يقع فيما ينفرد فائدة الجمع بل فيما يشاركه لفظ الرجال والمسلمين فابن ابي عمير اخرج عن اخرهم ما اخر قوله (والجلب يثبت على الارب ايضا) يعني لما كان للمثنى حكم الجمع في استحقاق الميراث كان له حكم الجمع ايضا في الجلب لانه «يبنى على الارث فان الجلب يكون وارثا بالفعل او بالقوة حتى لا يجلب المحروم عندمامة الصحابة وهو مذهبنا «او معناه ان الجلب لا يتحقق حين لا ارب «كان الجلب مبنيا على الارث فثبت للثنتين فيه حكم الجمع ايضا فيتمتع بمحضوف في الوجهين كما ترى على انفقولت الجلب بالاخرين باقيا في الصحابة لا بالنس على ما روي ان ابن عباس قال لثمان رضي الله عنهم حين رد الام من الثلث الى السدس قال الله تعالى «فان كان له اخوة فلامه السدس» والاخوان ليسوا باخوة في لسان قومك قال نعم ولكن لا يستجيز ان اخالفهم فيما راوا وفي رواية لا يستطيع ان انقض امر اكان قبلي وتواراه الناس فلولا ان مقتضى اللسان ان الاخوين ليسوا باخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولا نكر عليه عثمان ولما عدل الى التأويل الملم ينكر عليه وعدل الى التأويل وقد كانا من فحشاء العرب دل على ان الاخوين ليسوا اخوة حقيقة وان هذا الحكم وهو الجلب بالاثنتين ثبت بالاجماع لا بالنس الا ترى ان الجلب يثبت بالاخوات المفردات بهذا الطريق فان اسم الاخوة لا يلا اول الاخوات المفردات بحال قوله (والثاني) اي التأويل الثاني لذلك الخبر انه محمول على اباحة السفر للاثنتين لان السفر للواحد والاثنتين كان منهي في ابتداء الاسلام مطلقا للجماعة على ما روي من قوله عليه السلام «الواحد شيطان والاثنتان شيطانان والثلاث مكره» اذ في مني بطريق المبالغة من اختيار حادثة تستحق اسم الشيطان بناء على ان في اول الاسلام كانت اللعبة للكفار فاذا كانوا جماعة سلموا عاليا لقوتهم فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فافوقهما جماعة يعني في جواز السفر «وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال والثاني ولو قال والثالث مكان قوله والثاني لكان احسن لانه اول الحديث او لا تأويلين وهذا ناسمها الا انه جعل التأويلين الاولين بمنزلة تأويل واحد سمى بني الكلام عليه فقال والثاني «وقوله فقلوا وقع زائدا لان المعنى يتم بدونه «وقوله محمول على ابتداء الاسلام لا يصح بدون اختيار ايضا ومعناه محمول على نسخ

والجلب يثبت على
الارب ايضا والوصية
يثبت عليه ايضا
والثاني قلنا ان الخبر
محمول على ابتداء
الاسلام حيث نهى
الواحد عن المسافرة
واطلق الجماعة على
ما روي فاذ ظهر قوة
المسلمين قال الاثنان
فما فوقهما جماعة

مأثرت في ابتداء الاسلام وهو حرمة السفر للثنين ولم يكن هذا الكلام اعنى قوله والثاني الى آخره المذكور في النسخ العتيقة قوله (واما الجماعة) جواب عن قولهم ان الامام يتقدم على اثنين فقال انما يتقدم عليهما لان الامام في خبر الجمعة محسوب من الجماعة لان الامام ليس بشرط لصحة ادائه سائر الصلوات سوى الجمعة فيمكن ان يجعل الامام من جملة الجماعة وادان كان معه اثنان كلت الجماعة فيثبت حكمها وهو تقدم الامام واصطفاه من خلفه بخلاف الجمعة لان الامام شرط لصحة ادائها بالجماعة فلا يمكن ان يجعل من جملة الجماعة فهذا يشترط ثلاثة سوى الامام قوله (واما قوله تعالى فقد صفت قلوبكما) فانما اطلق اسم الجمع على اربعة قلوب من حيث المعنى وان كان في الصورة قلبان وذلك لان اكثر الاعضاء المتع بها في الانسان زوج فالخلق ما كان فردا منه لعظم منفعته بالزوج كالحق الزوج بالفرد في قولهم منى رجله وسمع باده وايصر بعينه الا ترى ان من قطع لسان انسان او فرجه يزل منه كمال الدنية لسرفه وعظم منفعته كالمقطع البدين فصار كل قلب من حيث المعنى قلبي وان كان في الصورة واحدا فلها جازا طلاق اسم الجمع عليهما ولان القلب قد يطلق على الميل الموجود فيه يقال للماء ذو قلبين ويقال للذي لا ميل الا الى الشيء الواحد له قلب واحد وللخائف حفصة وما يشبه امر الرسول صلى الله عليه وسلم في شان مارية وقع في قلبها دواع مختلفة وادكار متباينة فصيح ان يقال المراد من القلوب هي الدواعي واذا صبح ذلك وجب حل اللفظ عليها لان القلب لا يوصف بالصغواتما يوصف الميل به كذا في المصنوع * وقد جاء في اللغة خلاف ذلك اى خلاف ما ذكرنا من اطلاق الجمع على التنية في مثل هذه الصورة قال الشاعر
ظهرهما مثل ظهور الترسين * وذكر في التفسير وقلوبكما على الجمع مع اضافتها الى اثنين هو الاستعمال العالي في اللغة فيما كان في الانسان من الاعضاء فردا غير منى * وفيه وجهان آخران الافراد والتنية قال الشاعر * كانه وجه تركيبين قد غضبا * مستهدف لطعان غير ترتيب * وقال آخر في التنية والجمع * ظهرهما مثل ظهور الترسين قوله (وقولهم نحن فعلا لا يصح الامن واحد يحكى عن نفسه وعن غيره) يعني لا يصح التكلم بهذه الصيغة على سبيل الحقيقة الا عن واحد يخبر عن نفسه وعن غيره ولا يمكن صدورهما من اثنين لان المبندى بالكلام الواحد لا يكون اثنين بخلاف الخطاب فان بالكلام الواحد يجوز ان يخاطب اثنان فصاعدا على الحقيقة واذا كان كذلك كان ذلك الغير تبعا له في الدخول تحت هذه الصيغة فلم يفردهما صيغة للتلايكون التبع من اجا للاصل فاختر لهما صيغة الجمع مجازا * ولانهم وضعوا هذه العلامات المميزة لدفع الاشتباه عن السامع وذلك في الخطاب والنية لا في الحكاية لان التكليم وذلك الير الذي يخبر عنه في قوله فعلا مشاهد للسامع فلا يحتاج الى علامة التمييز الا ترى انه لم يوضع فيها علامة مميزة يرا المذكر والمؤنث اعتمادا على المشاهدة بخلاف الخطاب والنية * وذكر في شرح اصول الفقه لان الحاجب انه لا خلاف في لفظ (ج م ع) اعنى الجمع لغة وهو ضم شيء الى شيء فان ذلك متحقق في الاثنين من غير خلاف

واما الجماعة فانها تكمل بالامام حتى شرطنا في الجمعة ثلاثة سوى الامام واما قوله فقد صفت قلوبكما فلان عامة اعضاء الانسان زوج فالخلق الزوج بالفرد والمنفعة بالزوج لعظم منفعته كانه زوج وقد جاء في اللغة خلاف ذلك وقوله نحن فعلا لا يصح الامن واحد يحكى عن نفسه وعن غيره كانه تابع فلم يستقر ان يفرد الصيغة فاختر لهما الجمع مجازا كاجازة لواحدان يقول فعلا كذا والله اعلم

ولا في الضمير الذي يعني به التكلم نفسه وغيره متصلا ومتصلا نحو نحن فعلنا لا تقى
 اللسان على كونه موضوعا لتعريف المرء عن نفسه وعن غيره سواء كان واحدا او جمعا ولا في
 نحو قوله تعالى « فقد صنت قلوبكم » فان ما به عدد من تخصيصه بالتعريف « في الآية القصيدة عند
 اضافته اليهما اولى ضميرهما بصيغة الجمع حذرا من استبدال الجمع بين تيتين واما الخلاف
 في نحو رجال ومسلمين وضمائر العسة والمطلب التي يرتب في وضع اللسان مسبوقة بصيغ
 التثنية « ولا يلزم على هذا قولكم انه مسبوق بصيغة التثنية لاننا لانسلم مسبوقة بها اذ
 لا يقال قلبا كاتنين بهذا ان من استدل على كونه حقيقة في الاثنين بالصور المتفق عليها فقد
 حاد مسلكه من محل النزاع لانها ثابتة على خصوصية لكل باب وقاس والفة لا يثبت
 قياسا « واما الجواب عن قوله تعالى « وكنا حكمهم » شاهد من فقول قد قيل المراد الحاكمان
 وهما داود وسليمان والحاكم اذ المصدر يضاف الى الفاعل والمفعول واذ اعتبر الجميع
 كانوا اربعة وقيل اضيف الحكم الى المحكوم لهم وكانوا جماعة « وعن قول عز اسمه ادتسوروا
 الحراب الى آخره ان الخصم الذي استند الفعل الى ضميره اسم الواحد والجمع كالضيف يقال هذا
 خصمي وهؤلاء خصمي كما يقال هذا ضيفي وهؤلاء ضيفي وقد كان المتخصصون جماعة ومعنى
 قوله خصمان فرقان خصمان وفيما خصمان والدليل عليه قراءة من قرأ بفتح بعضهم على بعض
 ولا يقال قوله ان هذا اخي يأبى ما ذكرت فانه يدل على اثنين لان ذلك قول البعض المراد
 بقوله بعضنا على بعض والحاكم كان بين يميني لكن محبهما آخرون في صورة الخصم فعوا به
 وعن قوله تعالى « ما معكم مستمون » ان المراد موسى وهارون وفرعون « وعن قوله تعالى
 « عسى الله ان يأتي بغيرهم جميعا » ان المراد يوسف وبنيامين والاخ الكبير الذي قال فلن ابرح
 الارض حتى يأذن لي ابي « على انا لاسكر اطلاق اسم الجمع على الاثنين مجازا فقصم هذه
 الاطلاقات على المجاز لما ذكرنا من الدلائل « واما الجواب عن كلام الفريق الثالث فهو انهم
 يراعون صورة اللفظ حتى لينتوا المتني بالجمع وان كان جمعا ولا الجمع بالمتني بحافظة على
 التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونها كشيء واحد « وقد التزم بعضهم العتمة
 الاختلاف مجازا قوله « واما المشترك حكمه الوقف » اي وقف النفس على اعتقاد ان
 الثابت به حق « او المراد من الوقف التوقف اي حكمه التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم
 سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح لان التركة تنفي عن المساواة ولهذا قال
 هو شريكي في هذا المال كان اقراره بالنصف وقد ذكرنا ان لا عموم للمشارك فكانت الثابت
 به احد مفهوماته عينا عند التكلم غير عين هذا السامع فلا يتعين المراد له الا بدليل زائد
 لاستحالة الترجيح بلا مرجح فيجب التوقف ولكن لا يتعد عن الطلب كالاشقة في التشابه بل
 يجب عليه التأمل لان ادراك المراد وترجح البعض فيه محتمل فيجب طلبه وهو معنى قوله
 بشرط التأمل بخلاف الجميل لانه لا يدرك بالتأمل فيجب عليه التوقف الى ان يأتيه البيان «
 قال شمس الأمتة رحمه الله ويشترطان لا يترك الطلب وله طريقان التأمل في الصيغة ليتبين به

واما المشترك حكمه
 الوقف بشرط التأمل
 ليرجح بعض وجوه
 العمل به واما التأمل
 فحكم العمل به على
 احتمال السهو والغلط
 والله اعلم بالصواب

المراد او طلب دليل آخر يعرف به المراد لان بالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوى فيجب الاشتغال به ليزول الخفاء والله اعلم بالصواب

(باب معرفة احكام القسم الذى يليه)

(باب معرفة احكام)

(القسم الذى يليه)

قوله (وحكم الظاهر وجوب العمل بالذى ظهر منه) (اخلاف في انه موجب للعمل وانما الخلاف في انه يوجب الحكم على سبيل القطع والظن فعند الرازي والقاضي ابى زيد ومتابعيه حكمه التزام موجب قطعاً ما كان او خاصاً وعند الشيخ ابى منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهراً لا قطعاً ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق وكذا حكم النص وقدينا من قبله وقوله على احتمال تأويل هو في حيز الجاز متصل بالقسمين اى يجعل ذلك التأويل الظاهر او النص مجازاً فالتأويل اوله قوله حاشى زيد متلبان المراد خبره او كتابه صار مجازاً بخلاف المشترك فالتأويل اوله وصرفته الى بعض معانيه كان حقيقة قوله (لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الالفاظ لغة) يعنى انما سمي كل قسم من هذه الاقسام باسم روحى فيه معنى اللفظ فسمى القسم الاول ظاهراً للظهور وتمام القسم الثانى نصاً لازدياد وضوحه على الاول كما بنى عنه معناه القوى وكذا المفسر والمحكم * ليصير الادنى متروكاً بالاعلى للام للعاقبة اى فائدة التفاوت وعاقبته ترك الادنى بالاعلى وترجم الاقوى على الاضعف * وهذا اى ضرورة الادنى متروكاً بالاعلى * السنن والاحاديث متراذان ههنا وان كانت السنة اعم من الحديث وقد ذكرنا بعض نظائر التعارض فيما تقدم * ومن نظائره تعارض الظاهر والمحكم في قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تكفروا ازواجه من بعده ابداً وقوله عز ذكره فاسكبوا مطاب لكم من النساء فان الاول محكم في حرمة نكاح ازواج النبي صلى الله عليه وسلم من ثمتاً يبدو الثانى ظاهراً في اباحة جميع النساء اولاً بعموم ازواج النبي عليه السلام فيرجح الحكم على الظاهر ومنها تعارضهما ايضا في قول عليه السلام لا نكحوا الحر الا هلية حرام الى يوم القيامة * كذا في النافع وقوله صلى الله عليه وسلم لعاب بن ابجر نكح من يمينك ما لك فان الاول محكم في التعريم والثانى ظاهري في التحليل فيرجح الحكم ايضا وقيل نظير تعارض المفسر والمحكم قوله تعالى * واشهدوا ذوى عدل منكم * وقوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً * فان الاول مفسر في قول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتل معنى آخر والثانى محكم لان التأيد الحق به الاول بمومه وجوب قبول شهادة الحدود في القذف اذا تاب والسبب وجوب رده فيرجح على المفسر ولما قال ان يقول لا نسلم كون الاول مفسراً لان ما لا يحتل شيئ سوى مدلوله الا نسخ وقوله تعالى * واشهدوا ذوى عدل * يحتل الايجاب والندب ويتناول باطلاقة الاعلى والعدول ليس بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسراً مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد والقبول فان

وهو الظاهر والص
والمفسر والمحكم وحكم
الظاهر وجوب العمل
بالذى ظهر منه وكذلك
حكم النص وجوب
العمل بما وضع
واستبان به على احتمال
تأويل هو في حيز
الجاز وحكم المفسر
وجوب العمل على
احتمال النسخ وحكم
المحكم وجوب العمل
به من غير احتمال لما
ذكرنا من تفاوت معاني
هذه الالفاظ لغة وانما
يلتزم تفاوت هذه
المعاني عند التعارض
ليصير الادنى متروكاً
بالاعلى وهذا يكثر
انتمت في تعارض
السنن والاحاديث

ومثاله من مسائل احمأنا باب ذكره في كتاب الاقرار في الجامع رجل قال لا خرنى عليك الف درهم فقال الاخر الحق
اليقين الصدق كان كل ذلك تصديقا ولو قال ﴿ ٣٥ ﴾ البر الصلاح لم يكن تصديقا ولو جمع بين البر والحق او البر واليقين

او البر والصدق جل
البر على الصدق
والحق واليقين فبصل
تصديقا ولو جمع بين
الحق او اليقين
او الصدق والصلاح
بصل رد او لم يكن
تصديقا وحاصل ذلك
ان الصدق والحق
واليقين من اوصاف
الخبر وهى نصوص
ظاهرة لما وضعت له
من دلالة الوجود
للمخبر عنه فيكون
جوابا على التصديق
وقد يحتمل الابتداء
بجاء اى الصدق
اولى بك مما تقول
اما البر فاسم موضوع
لكل نوع من الاحسان
لاختصاص له
بالجواب فصار معنى
البصل فلم يصلح
جوابا بنفسه وادا
قارنه نص او ظاهر
وهو ما ذكرنا جل
عليه واما الصلاح
لفظ لا يصلح صفة
للمخبر بحال وهو محكم
في هذا المعنى فاذا
ضم اليه ما هو ظاهر
او نص وجب جل

اشهاد العيمان والحدود في القذف في النكاح صحيح حتى انقصد النكاح بشهادتهم وان لم
تقبل شهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس من الوازم لان الاصل يتمد بالبدليل والبرهان
بالامثال وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة البرهان على المدعى او لام ايراد
المثال بعد ان شاء الايضاح على سبيل التبرع فاذا يتمد الاصل فلا عليك ان لا يتعب في طلب
المثال قوله (ومثاله) اى مثال ترك الادنى بالاعلى من مسائل احمأنا باب ذكره محمد
رحمه الله في اقرار الجامع واصله ان كلام المدعى عليه اذا صلح تصديقا لكلام المدعى
ولا يصلح رد ايجمل تصديقا وان كان يصلح رد او لا يصلح تصديقا بصل رد او ان احتمله ما يعتبر
الثالب ويحمل عليه والالفاظ المذكورة خمسة «الحق» «اليقين» «الصدق» «البر» «الصلاح»
فالثلاثة الاولى تصلح صفة للمخبر بظاهرها يقال خبر حق خبر يقين « خبر صدق »
فاما البر فاسم لجميع انواع الاحسان ولكنه يحتمل ان يصير صفة للمخبر بقرينة مثل ان يقول
لمن اخبر بمخبر صدق صدقت وبررت كما تقول لمن اخبر بمخبر كذب كذبت وفجرت وما
الصلاح فلا يصلح صفة للمخبر بحال لا يقال خبر صلاح ولا صدقت وصلحت فاذا قال
لا خرنى عليك الف درهم قال الاخر الحق او اليقين او الصدق كان تصديقا واقرارا لانه
ذكر في محل الجواب ما يصلح ان يكون جوابا لفصل محولا على الجواب بظاهره وما تقدم من
انطباع يصير كالصادق في الجواب فيصير كانه قال «الحق ما قلت» «الصدق ما قلت»
اليقين ما قلت» وبيان انه صالح للجواب ان الدعوى خبر وقد ذكرنا ان الخبر بوصف بالحق
والصدق واليقين ويضد هذا هو الحقيقة وان كان يحتمل الابتداء اى الصدق اولى بك
او عليك بالصدق او الحق واليقين اولى بالاشتغال من الدعوى الباطلة ولكن ذلك مجاز
والجواز لا يمارض الحقيقة كذا في شرح الجامع لمس الاثمة وقال بعض المشايخ هذا اذا لم
يعرب او ذكر مر فوجا اما اذا نصب فلا يكون اقرارا لانه مناه ازم الحق او الصدق فيكون
امره بالصدق ونهائه من الكذب وقال مامته لو قال بالصب يكون تصديقا ايضا ومعناه
انك ادعيت الحق او قلت وهذا هو الصحيح لان العرف لا يوصل بين الرفع والصب
والاصل فيه هو العرف واليه اشار محمد فقال انما ينظر في هذا الى معاني كلام الناس
ولو قال البر او الصلاح لم يكن تصديقا لان البراسم لجميع انواع الخير والاحسان كما قال
تعالى ولكن البر من اتقى بمعنى محل الجواب هذا اللفظ في معنى البصل لان صلاحه له ولغيره
واحتمال الجواب وغيره فيه على السواء وباللفظ البصل لا يصير قرا والجواب لا يتم بكلام
بصل وما الصلاح فلا يصلح صفة للمخبر بوجه فصار معنى كلامه البر او الصلاح اولى بك
او ازم الصلاح وترك الدعوى الباطلة ولو ضم احد الثلاثة الى البر فقال الصدق
البر او الحق البر او اليقين البر او قدم البر فقال البر الصدق او البر الحق
او البر اليقين كان اقرارا لان البر لما صار مجمل صار مضم اليه بانه لا ترى ان البر قرونا
بالصدق يستعمل في موضع الجواب يقال صدقت وبررت « فان ضم شيئا من هذه الالة

نص الذي هو محتمل على الحكم الذي لا يحتمل فلم يكن تصديقا وصار مبتدأ فترجم البعض على البعض هذا التعارض

ومثاله ايضا قولنا فين تزوج امرأة الى شهراته متعلا ن ٣٦ كالتزوج نص لما وضع له فكان محتملا

الى الصلاح لا يكون اقرار الاله يصلح صفة للغبر ولا يستعمل في التصديق اصلا لا يقابل
صدقة وصلت بل هو محكم في هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو محتمل من نص او ظاهر وجب
جه على المحكم فلا يكون تصديقا بل يكون ردًا لكلامه بائداه امره باتباع الحق والصلاح
وترك الذموى الباطلة قوله (ومثاله ايضا) اي نظير ترجع الاعلى على الادنى وترك الادنى
به ايضا قول علماء ارحمهم الله فين تزوج امرأة الى شهر بان قال تزوجتك شهر او الى شهر فقلت
زوجت نفسي منك انه متعة وليس بنكاح وقال ذفر رحمه الله هو نكاح صحيح لان التوقيت
شرط فاسد فان النكاح لا يحتمل التوقيت والشرط الفاسد لا يبطل النكاح بل يصح النكاح
ويبطل الشرط كاشتراط الحجر واشترط الخبار ثلاثة ايام وكالطلاق الى شهر يوضحه انه لو
شرطان يطلقها بعد شهر صح الكساج وبطل الشرط فكذا اذا تزوجها شهرا هو لنا حديث
عرضي الله عنه قال لا وقي رجل تزوج امرأة الى اجل الاربعه ولو ادر كنه ميتا لرجعت
على قبره * والمعنى فيه ان النكاح الى شهر كناية عن المتعة لان توقيت الملك بالمدّة لا يكون الا
في المنافع التي تحدث في المدّة وعقد المتعة حين كان مشروعا كان على المتعة موقفا كالاجارة
فقال الى شهر وهذا لا يليق الا في عقد المتعة ولا يحتمل ملك النكاح على ما هو مشروع اليوم
ولفظ التزوج والنكاح يحتمل معنى المتعة لانه في الحقيقة ملك التمتع بما صار المحتمل من صدر
كلامه محمولا على المحكم من سياقه وهذا كالمضار بيشترط ان يكون الرجوع كله للعامل
كناية عن الاقراض وشترطان يكون الرجوع كله لرب المال كناية عن الابضاع * واذا تعين
كناية عن المتعة فسد لدمركه وهو اللفظ الموضوع لهذا العقد لا لشرط فاسد دخل عليه *
وهذا بخلاف ما اذا شرط ان يطلقها بعد شهر لان الطلاق قاطع للنكاح فاشترط القاطع بعد
شهر دليل على انها عقد العدة وبدا * الا ترى انه لو صح الشرط هناك لا يبطله النكاح بعد
مضى الشهر وهذا لو صح التوقيت لم يكن بينهما عقد بعد مضي الوقت كافي الاجارة قال
الحسن بن زياد ان ذكر امان الوقت ما يعلم انها لا يعيشان اكثر من ذلك كانه سنة او اكثر
يكون النكاح صحيحا لان في هذا تأكيد * معنى التأيد فان الكساج بقدره بخلاف ما اذا ذكر
مدّة قديمه يشان اكثر منها * وعندنا الكل سواء لان التأيد من شرط النكاح فالتوقيت يبطله
طالت المدّة او قصرت كذا في الاسرار والبسوط * لان التزوج لما وضع له وهو
اثبات ملك البضع على المرأة * ولكنه يحتمل المتعة لان النكاح في الحقيقة ملك التمتع بها
والازدواج معها كذا * فمحكم في المتعة اي في اعادة معنى المتعة لا يحتمل الكساج اي
لا يحتمل التوقيت الذي هو مفهوم من الى شهر قوله (مثاله) اي مثال الخفي قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايدهما فانه ظاهر في ايجاب القطع على كل سارق لم يمتنع
باسم آخر سوى السرقة خفي في حق من اخص باسم آخر كالطرار والنباش فانه قد اشتبه
الامر ان اخصصا صهما بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة او زيادة فيه ولذلك اختلف العلماء
في النباش فقال ابو حنيفة ومحمد رحمه الله لا يقطع بحال سواء كان انقبر في بيت او لم يكن

من المتبرع وكذلك معنى هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية القصور والهوان

ان يراد به المتعة مجازا
فاما قوله الى شهر
فمحكم في المتعة لا يحتمل
النكاح مجازا فصحل
المتمثل على المحكم
و ضد الظاهر الخفي
وحكمه النظر فيه
ليعلم اختلافه لرية
او نقصان فيظهر
المراد ومثاله ان
النص اوجب القطع
على السارق ثم احتج
الى معرفة حكم النباش
والطرار وقد اخصصا
باسم خفي به المراد
وطريق النظر فيه ان
النباش اخصص به
لنقصور في فصله
من حيث هو سرقة
لان السرقة اخذ
المال على وجه
السارقة عن عين
الحافظ الذي قصد
حفظه لكنه انقطع
حفظه بما صار
والنباش هو الآخذ
الذي يصار عن
من له به يحسم عليه
وهو لذلك غير حافظ
ولا فاسد وهذا من
الاول بمنزلة اشبع
من المتبرع وكذلك

في ظاهر الرواية وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله يقع * ثم اختلف اصحاب الشافعي فقال بعضهم انه انما يقطع اذا سرق الكفن من قبر في بيت محرزا وفي مقبرة متصلة بالعمران ولا يقطع اذا كان القبر في بركة بعيدة من العمران وهو اختيار الغزالي * واذ كر بعضهم انه يقطع وان كان القبر في مفازة وهو اختيار القفال * واذ كر شمس الاثمة في المتوسط واختلف مشايخنا فيما اذا كان القبر في بيت مقفل والاصح عندي ان لا يجب القطع سواء نبش الكفن او سرق مالا آخر من ذلك البيت لان بوضع القبر فيه اختل صفة الحرزية في ذلك البيت فان لكل احد من الناس تأويلا في الدخول فيه لزيارة القبر فلا يجب القطع على من سرق منه شيئا لان صفة الكمال في شرأط القطع معتبرة * ثم من اوجب القطع بمسك بعموم قوله تعالى * والسارق والسارقة * الآية وقال النباش سارق لان السارق اسم لمن يأخذ المال على سبيل الخفية وهو بهذه الصفة واختصاصه باسم آخر لا يمنع دخوله تحت اسم السارق لانه اختص بهذا الاسم لاختصاصه بنوع من السرقة فلا يمنع ذلك عن الدخول تحت اسم الجنس كاختصاص من يقطع عن اليقظان باسم الطرارو كاختصاص الادعي باسم الانسان لا يمنع من الدخول تحت اسم الحيوان * وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قطع نباشا وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت * سارق امواتنا كسارق احيائنا * وعن ابن مسعود انه كتب الى عمر رضي الله عنهما في النباش فكتب اليه ان اقطعه * والمعنى فيه انه سرق نصبا كاملا من حرز مثله فيقطع كالسارق لباس الحلي وكالوسرق الشاة من الحظيرة وهذا لان الكفن مال كامل لان صفة المالية لا يتغير بان البس ميتا لانه بعد صالح لا تامة المصالح والقبر حرز مثله لانه لا يحرز باحصن من ذلك الموضع والناس تعارفوا احرزا الا كفان بالقبور فكان حرزا متعنا له باتفاق جميع الناس كالحظيرة للفنم والصندوق للدرهم * ولا يلزم عليه انه لو سرق من القبر شيئا آخر وضع معه او كفن الميت زيادة على العدد المسنون فسرقت الزائد حيث لا يقطع لان القبر ليس بحرز لمال آخر غير الكفن لان الناس ما اعتادوا حفظ سائر الاشياء بالقبور كحظيرة الفنم حرز للفنم وليست بحرز للشباب والامعة وكذا الزائد على العدد المسنون بمنزلة مال آخر * ووضع في القبر * الا ترى ان الاب والوصي لو كفنا الصبي او عبد الصبي من مال الصبي بالعدد المسنون لا يعد تضييعا ولا يضمنان شيئا لان ذلك احرز منهما لماله ولو كفناه زيادة على العدد المسنون يضمنان الزيادة لانه تضييع * ولا يحنفة ومحمد رحمهما الله ان هذا الفصل ناقص في كونه سرقة والمالك ناقص والمالية ناقصة والحرز ناقص او معدوم وكل واحد منها يمنع القطع لما عرف ان شرط السرقة ان يكون المأخوذ مالا مملوكا بحرزا وان الكمال فيها شرط كلياتي شبهة العدم فبمجموعها اولى * اما بيان قصور الفصل وتقصصه فمن وجبين على ما ذكر الشيخ في الكتاب * احدهما ان النباش ليس يسارق على الاطلاق لان السرقة اسم لاخذ المال على وجه المسارقة اي الاخفاء عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه باعتراض نوم او غيبة بحيث يخاف هجومه

عليه ومنه استراق السمع لاستماع كلام الغير حال غفلته ويقال فلان يسارق النظر اليه اذا اغتم غفلته واحتمال لينظر اليه والنباش يسارق عين من حسي بهجم عليه من ليس يحافظ الكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة لتلا بطلعو ا على جنباته لانه يرتكب منكرا كالزاني وشارب الخمر يخفى من الناس كيلا يمتروا على قبح فعله والسرقة اخذ على سبيل المسارقة لئتمكن من اخذ ما حرز عن الابدى لئتمكن من فاحشة ترد شرعا فكان النباش سارقا صورة لانه كالميت انسان صورة لامعنى ولهذا يصح نفيه عنه فيقال نبش وماسرق فكان بمنزلة التبغ من المتبوع لكون الاول اقوى فلا يدخل تحت مطلق اسم السارق * والثاني ان هذا الاسم وهو السرقة يدل على خطرا لما خذى على انه ذو قدر ومزلة فان السرقة قطعة من الحرير قال عليه السلام لبعض نساء هاريت صورتك في سرقة من حريره اى في قطعة من حرير جيدة بضاعة كذا فسرره ابو عبيد ولذلك اتفق جمهور العلماء على اشتراط النصاب فيه ليخرج من كونه تافها حقيرا وان اختلفوا في مقداره وهذا الذى دل عليه اسم النباش وهو النبش في غاية القصور والهوان لان نبش الثراب واخذ الكفن من الاموات من اردل الافعال واراد الخصال بشهادة العرف والطبع السليم * والتعديدية بمثله اى تعديدية الحكم في مثل ما ذكرنا هو وما اذا كان المعنى الموجب في الفرع دونه في الاصل باطل لاسيما في الحدود فانها تدرب بالشبهات فكيف يحتمل في اثباتها بما لا يحوز اثبات الحكم بمثله وتبين بما ذكرنا ان اختصاص النباش بهذا الاسم لقصاص في فعله وهو ان بخلاف الطرار فان اختصاصه باسم آخر غير السارق لفضل في جنباته وحذافه في فعله اى مهارة لانه يسارق الاعين التي ترصدت للحفظ مع الاتباء والحضور فكان فوق مسارقة الاعين حال نوم المالك وغيبته فكان اتم سرقة واكمل حيلة فيكون داخل تحت اسم السارق بالطريق الاولى الا انه خفى مراد بالآية تعارض وهو زيادة حيلة من قبل الطرار لالمعنى في الكلام كذا ذكر الشيخ رحمه الله في شرح التوقيم * وقوله وتعديدية الحدود في مثله اى في مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في الفرع اكل واتم نوع تسامح لان هذا من قبيل دلالة النص والتعديدية تستعمل في القياس الا انه سماها تعديدية لشبه دلالة النص بالقياس واخراجا لكلام على مقابلة كلام الخصم * وما بيان ما ذكرنا من نقصان المالك فهو ان الكفن ليس بمملوك له وارث لانه انما تملك ما فضل عن حاجة الميت الا ترى ان القدر المشغول بالدين لا يصير مملوكا له حاجة للميت فالكفن اولى لانه مقدم على الدين * ولا للميت حقيقة لان الموت ينافي المالكية لانها عبارة عن القدرة والاستيلاء وما دق درجاتها الحيوية وقد زالت * وما نقصان المالية فلانها عبارة عن التناول والادخار لوقت الحاجة وهذا المقصود يغوت في الكفن فانه مع الميت يوضع في القبر للبي ولهذا يوضع في اقرب الاماكن من البي واليه اشار الصديق رضي الله عنه بقوله اغسلوا نوبى هذين وكفنوني فيها فانهما المهل والصديق والحقى احوج الى الجديد فكانت مالية الكفن وقد سلم للنفد دون مالية ما يتسارع اليه الفساد * وما النقصان في الحرز فلانه لا يخلو اما ان يحمل القبر حرز بنفسه او بالميت

والتعديدية بمثله
في الحدود خاصة
باطل واما الطرار
فقد اخص به الفضل
في جنباته وحذق في
فعله لان الطرار لم يقطع
الشي من اليقظان
بضرب فترة وغفلة
يترهب وهذه المسارقة
في غاية الكمال وتعديدية
الحدود في مثله
في نهاية الصفة
والاستقامة وقد
سبق بيان احكام سائر
الاقسام في هذا
الفصل

والقبر ليس بحرز نفسه لانه دفن فيه ثوب آخر من جنس الكفن فسرق لا يجب القطع وما كان حرز الشيء كان حرز الجنبه لانه لا معنى للصيانة لا يختلف من جنس واحد كقطعة القم * ولا يصير حرزا باليت لانه جاد لا يحرز نفسه فكيف يحرز غيره وانما يحضر القبر حرزا لميت من السباع واخفاه من الاعين لا حرزا للكفن * ولا يقال فاذالم يكن احراز اكان التكفين تضييما * لاننا نقول ليس كذلك فانه مصروف الى حاجة الميت وصرف الشيء الى الحاجة لا يكون تضييما ولا حرزا اكلناول الطعام والقاء البذر في الارض (فان قيل) يجوز ان لا يكون حرزا عند الانفراد ويصير حرزا عند الاجتماع للحيطان ليست بحرز بدون الباب وكذا الباب بدونها وعند الاجتماع يصير حرزا (قلنا) نعم اذا حدث بالاجتماع * معنى يصلح لاضافة الحكم اليها في الحيطان مع الباب يصلح بعد الاجتماع لحفظ الامتعة لصبروتها بتنا صالحا للحفظ فاما الاجتماع هنا فلا يصير هذا المكان موصلا لحفظ الثياب والامتعة الا ترى انه لا يحفظ فيه ما سوى الكفن من الثياب ولو صار حرزا للكفن بعد الاجتماع لصار حرزا لجنبه من الثياب واما ما روى انه عليه السلام قطع نباشا فعارض بما روى عنه عليه السلام انه قال * لا قطع في الخنثى * وهو النباش بلغة اهل المدينة كذا فسر ابو جريد * وفي الصحاح اختفت الشيء استخرجته والخنثى انباش لانه يستخرج الاكفان فيصل على السياسية * وكذا حديث عمر رضي الله عنه فان الامام ذلك الا ترى ان ابابكر رضي الله عنه قطع ايدى نسوة اظهرن الثعالب بوقت رسول الله صلى الله عليه وسلم وضربن الدفوف وكان ذلك سياسة لاحدا * واما حديث عائشة رضي الله عنها فيمحول على التشبيه في استحقاق الاسم لان كاف التشبيه لا يرجب التعميم وروى محمد بن الاصل ان نباشا اخذ في زمن مروان الحكم فشاور من بقي من الصحابة رضي الله عنهم فاجهوا ان لا قطع عليه * وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان لا يرى القطع على النباش والله اعلم

(باب احكام الحقيقة والجواز)

قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله حكم الحقيقة وجود ما وضع له اي ثبوت ما وضع اللفظ * امر اكان او نهيا خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها الذي آمنوا ركعوا واسجدوا وقوله جل ذكره ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الابالحق * فان كل واحد من النصين خاص في المأمور به والمنهي عنه عام في المأمور والمنهى وهذا بخلاف * وحكم الجواز وجود ما استعمله اي ثبوت ما استعمل اللفظ له خاصا كان او عاما عند عامة العلماء كقوله تعالى * واجه احد منكم من الفسائط * اني اراقى اعصر خرا * وقوله عليه السلام لا تبعوا الدرهم بالهدين ولا الصاع بالصاعين وفيه خلاف بعض اصحاب الشافعي ومثله * وطريق معرفة الحقيقة التوقيف اي التنبص من الواضع والسماع من السامع يعني لا يوقف عليها بالانقل عن واضع اللفظ * منزلة النصوص في الشرع فانها لا يثبت مجها الا بعد السماع من صاحب الشرع

(باب احكام الحقيقة)
(والجواز والصريح)
(والكناية)

قال حكم الحقيقة وجود ما وضع له امر اكان او نهيا خاصا او عاما وحكم الجواز وجود ما استعمله خاصا او عاما وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع بمنزلة النصوص

والنقل عنه «و طريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق ليتناز الوصف الخاص المشهور من غير امتياز الوصف المؤثر في باب القياس عن غيره لان المجاز لا يصح بكل وصف * وحاصله ان جواز استعمال المجاز لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طرفه الذي سلكه اهل اللسان في استعماله وهو رغبة الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز ووجه وقدم من قبل «اما في الحكم اى في اثبات الحكم وبإيجاب العمل فالحقيقة والمجاز سواء» الاعتدال تعارض يعنى اذا تعارض في كلام واحد جهة كونه مستعملا في موضوعه وجهة كونه مستعملا في غير موضوعه كان حله على الحقيقة اولى لان الحقيقة اصل والمجاز مارض ويحوز ان يكون معناه اذا تعارض كلام هو حقيقة وكلام آخر هو مجاز كانت الحقيقة اولى من المجاز ورا حجة عليه * ورأيت في بعض نسخ اصول الفقهاء ان الحقيقة ترجح على المجاز لعدم افتقارها الى القرينة الخلة بالتفاهم خلفاؤها وعدم الاطلاع عليها ولكنى ما ظفرت به في شئ من كتب اصحابنا صريحا كان محل كلام الشيخ على المعنى الاول اولى لتأنيده بما ذكره القاضي الامام في التقيوم ان المجاز احد نوع الكلام وله من الانواع العموم والاحكام ما للحقيقة لانه مستعمل بمنزلة الا ان المطلق من الكلام لحقيقته حتى يقوم الدليل على مجازة لان معنى الحقيقة اصل والثاني طارى عليه فلا يثبت الا بدلالة قوله (فاحجب الشافعى بمومه وابى ان يعارضه) الى آخره «بانه ان قوله عليه السلام «لا تتبعوا الطعام بالطعام» يدل بعبارته وعمومه على حرمة بيع المعلوم بالمطعم قليلا كان او كثيرا مساويا كانا وغير مساو لان الطعام معرف باللام فيقتضى الاستفراق الا ان الاستثناء عارضه في الكثير لان المراد من قوله سواء بسواء المساواة في الكيل بالاجاع فيبقى ما وراءه داخلا تحت العموم فيصير بيع حفنة بحفنة وبمغنتين وتفاحة بتفاحة وبفاحتين وبإشارته يقتضى كونه العلم حلة لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق كان مأخذه حلة لذلك الحكم كالسرقعة والزنا في قوله تعالى «والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والزانية فاجلدوا» على ما عرف والطعام اسم لما يؤكل مشتق من العلم وهو الاكل فكان العلم هو العلة * واذا ثبت كونه حلة وقد انعقد الاجاع على ان العلة ليست الاحد او صاف النص لم يبق الكيل حلة ضرورة فلا يحرم بيع الغير المطعم كالجس والنورة متفاضلا لعدم العلة الموجبة للحرمة وهى الدم * وحديث الصاع وهو ما روى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال «لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فاني اخشى عليكم الرماء» وفي بعض الروايات الرماء يعنى الربوا اذا الرماء الزيادة والربا وارى الثنى ارما اى زاد وارى فلان اى اربى يدل بعبارته وعمومه ان الربوا يجرى في غير المطعم كالجس والنورة لان الصاع محلى بلام التعريف فاستغرق جميع ما يحله من المطعم وغيره فيصير بيع الجس والنورة متفاضلا * وبإشارته يدل على ان الكيل هذا حلة لانه لما كان المراد من الصاع ما ياكل به صار تقدير الكلام ولا ياكل بالصاع ما ياكل بصاعين * او لا ياكل بكيلىن فيقتضى جواز بيع حفنة بمغنتين وتفاحة بتفاحتين لعدم معنى الكيل على خلاف ما اقتضاه الحديث الاول فهذا هو

و طريق معرفة المجاز
التأمل في مواضع
الحقائق واما في الحكم
فهما سواء الاعتدال
التعارض فان الحقيقة
اولى منه ومن اصحاب
الشافعى من قال
لا عموم للمميز
وبان ذلك ان النبي
عليه السلام قال
لا تتبعوا الطعام
بالطعام الاسواء بسواء
فاحجب الشافعى
رجحه الله بمومه
وابى ان يعارضه
حديث ابن عمر
في النهى عن بيع
الدرهم بالدرهمين
والصاع بالصاعين
لان الصاع مجازعا
يحويه ولا عموم له

معنى المعارضة * الا ان الخصم قال هذا النص مجاز عبارة عما يحمله ويجاوره بطريق اطلاق اسم الحمل على الحال كافي قوله تعالى * خذوا زينتكم عند كل مسجد وادعوا صلوته فلا يمكن القول بعمومه لان العموم لا يجري الا في الخفائى وقد اريد بالمطوم منه بالا جاع فليبق غيره مراداً وصار كانه قبل ولا المطوم المقدر بالصاع بالمطوم المقدر بالصاعين وعلى هذا التقدير لم يبق له دلالة على حرمة بيع ما وراء المطوم متفاضلاً ولا على كون المكيل حلة وصار موافقاً للاول * وشبهه الخصم ان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني للافادة ولهذا يعارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها لتأدية ذلك الى الاختلال بالفهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام فانها بنيت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة برقع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من ضرورة ضرورة وكان الجواز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء فكما لا يثبت هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذلك هنا عندى * ولكننا نقول المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه في احتمال العموم والخصوص الى آخر ما ذكر الشيخ في الكتاب وفي قوله احد نوعي الكلام اشارة الى ان المجاز ليس بضروري بل هو احد قسمي الكلام حتى كاد المجاز يطلب الحقيقة فكيف يسمى هذا ضرورياً بقوله (لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة) اذ لو كان كذلك ينبغي ان لا يوجد حقيقة الا وان تكون عامة والامر بخلافه بل لدليل زائد التحقق به مثل الواو والنون او الالف والتاء في قوله مسطون ومسلات او الالف واللام فيما لا يمهود فيه او غير ذلك مما تقدم ذكره في باب الفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه اذ كان الحمل قابلاً له كما في الحقيقة (فان قيل) سنا ان العموم في الحقيقة ليس بمجرد كونه حقيقة ولكنه يجوز ان يكون لذلك وقد دليل الذى التحقق به فثبت العموم بالجموع ولم يوجد بالجموع في المجاز فلا يصح القول بعمومه (قلنا) لا بد في مثل ذلك ان يكون لكل واحد من المعنيين نوع تأثير في اثبات ذلك الحكم ليصح اضافته اليهما وقد وجدنا التأثير فيما نحن فيه للدليل اللاحق لالكونه حقيقة فلا يصح اضافته اليهما بل يجب اضافته الى ذلك الدليل المؤثر * وذلك انا قد وجدنا الواو والنون والام التعريف في اسم الجنس وسائر دلائل العموم تدل على العموم دلالة مطردة ولم نجد الحقيقة كذلك اذ هي موجودة في مسلم وضارب ورجل ولا تدل على العموم بوجه ضرر فنان لا تأثير لها فاضفت اليها العموم الى الدليل المؤثر الى كونه حقيقة * ولكن لهم ان يقولوا انما طرد دلالة الواو والنون وغيرهما على العموم لانها لا تنفك عن صيغة تلحق بها فتدلل حقيقة تلك الصيغة مع الدليل اللاحق به على العموم لاجتماع الوصفين فاما الحقيقة فقد انفصلت عن دليل العموم فيما ذكر من النظر فلا يثبت العموم بها وحدها لان الحكم المتعلق بالوصفين لا يثبت بوصف واحد فاذا لا بد من اقامة الدليل على اتفاه كون

فأثبتت المطوم به مراداً سقط غيره قال لان الحقيقة اصل الكلام والمجاز ضرورى بصار اليه توسعة ولا عموم لما ثبت ضرورة تكلم البشر والصحيح ما قلنا لان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك الا ترى ان رجلاً اسم خاص فاذا زدت عليه لام التعريف من غير مهور ذكرته انصرف الى تعريف الجنس فصار عاماً بهذه الدلالة

الحقيقة مؤثر في العموم قوله (والصاع نكرة) أي لفظ الصاع في قوله عليه السلام هو لا الصاع بالصاعين قبل دخول اللام عليه كان نكرة يعني لو تصورناه بدون اللام في هذا الموضع كان نكرة فزبد عليها لام التعريف وليس ثم معهود فانصرف الى الجنس فوجب اتعيم * وفي ضم قوله ويجاوره الى ما يحمله اشارة الى المعنى المجوز للعبارة في جواز ارادة ما يحمله باعتبار الجاورة * الا ترى انه استعير ذلك بعينه الضمير في انه لسان ان الشان استعارة ذلك اللفظ الذي صار ما بدليل وهو الصاع مثلاً فيما نحن فيه * ليمحل في ذلك اي قياما استعير له وهو ما يحمله ويجاوره * على اي كنهه في محله وهو موضوعه الاصل ولما كان عمله في محله اثبات العموم كان كذلك قياما استعير له ايضا لوجود دلالة وهي لام التعريف قوله (الا انها يغاوان) جواب عا ذكرنا ان الحقيقة يترجم عند التعارض * اي هما مستويان في العموم والخصوص ولكنهما يفتقران في الزوم والبقاء فان الحقيقة لازمة باقية حتى لم يصح نفيها عن موضوعها والمجاز ليس بل لازم باق حتى صح نفيه كاثوب اللبوس لا يسترد اذا كان مملوكا ويسترد اذا كان عارية ولهذا يترجم الحقيقة عند التعارض لانها لازم وادوم والمطلوب بكل كلمة عند الاطلاق ما هي * موضوعه في الاصل فيترجم ذلك حتى يقوم دليل المجاز بمنزلة اللبوس يترجم جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العارية كذا قال شمس الأئمة رحمه الله وهذا الترجيح لا يدل على كون المجاز ضروريا كترجم المحكم على الظاهر لا يدل على كونه ضروريا وعلى انتفاء العموم عنه قوله (والمجاز طريق مطلق) اي طريق جاز سلوكه من غير ضرورة فانما يجد اقصي من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة بعدل الى التعبير عنه بالمجاز لا حاجة ولا ضرورة * وقد ظهر استحسان الناس للعبازات فوق مظاهر من استحسانهم للحقائق فتبين بهذا ان قولهم هو ضروري قاصد * والدليل عليه ان القرآن في اعلى رتبة الفصاحة وارفح درج البلاغة والمجاز موجود فيه حتى عد من غريب بدايعه ويحب بلاغة قوله تعالى * واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح * وقوله فما صدع بما تؤمر * اي اظهره غاية الاظهار كان التعبير عنه بالصدع ابلغ وهو في الاصل لصدع الزجاج * وقوله من اعمده وقيل بالارض ابلعي ماءك * واسما اقلعي * وقوله جل ذكره تجري من تحته الانهار والجري للاء لا للانهار * وقوله علت كلمته * فوجدنا فيها جادرا يريد ان يقضى * وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى * والله تعالى على اي مزية من الجز والضرورات فثبت انه ليس بضروري * ولا يقال المقتضى ضروري عندكم حتى انكرتم جواز عمومه اصلاحه انه موجود في القرآن فليكن المجاز كذلك * لانا نقول الضرورة في المقتضى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما ثبت ضرورة تجميع الكلام شرطه لا يؤدي الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في المجاز لو ثبتت كانت راجعة الى التكلم لان ثبوته لتوسعة طريق التكلم على التكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال الظم الذي هو راجع الى التكلم والمقتضى في اقسام الوقوف على المراد الذي هو حظ السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المقتضى

فالصاع نكرة زيد
عليها لام التعريف
وليس في ذلك معهود
ينصرف اليه
فانصرف الى جنس
ما اريد به ولو اريد به
عينه لصار عامافاذا
اريد به ما يحمله و
يجاوره مجازا كان
كذلك لوجود دلالة
الترى انه استعير له
ذلك بعينه ليمحل في
ذلك عمله في موضع
كاثوب يلبسه
المستعير كان اثره في
دفع الحر والبرد مثل
عنه اذا لبس بحق
الملك الا انها
يغاوتان لزوما وبقاء
والمجاز طريق مطلق
لا ضروري

في القرآن بخلاف المجاز لو كان ضروريا * وبهذا ظهر ان استدلالهم بالمتنضي ليس بصحيح لان العموم العوارض اللفاظ على مامرو المجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه فاما المتنضي فغير ملفوظ لا تحقيقا ولا تقدير ابل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه ملفوظ تقدير امكن القول بعمومه عند وجود دليله * قال ابو اليسر المتنضي اذا كان ثابتا لفظه يوجب العموم فاما اذا كان ثابتا شرعا فلا لانه صير اليه للضرورة فيتقدر بقدرها * وفي قوله حتى كثر ذلك في كتاب الله تعالى اشارة الى رد قول من انكر وقوع المجاز في القرآن من الرافضة واهل الظاهر منهم داود الاصفهاني وابوبكر الاصبهاني واتباعهما تمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصدق نافية واذا كان صدقا كان اياته كذبا ضرورة واذا كان كذبا يمنع ذلك في كلام الله تعالى هو بما ذكرنا ان المجاز هو استدارة الكلمة لغير ما وضعت وهذا لا يكون الا من ذى الحاجة وانه تعالى منزع عن الحاجة وبان المجاز لو كان واقعا في القرآن لصح وصفه تعالى بكونه مبهورا لصدور التكلم بالمجاز والامر بخلافه هو كل ذلك فاسد لان المجاز موجود في القرآن بحيث لا وجه الى انكاره ونظائره اكثر من ان يحصى وقولهم المجاز كذب فيمنع وقوعه في كلامه تعالى وهم منهم لان كذبه انما يلزم لو كان النفي والاثبات بالحقيقة كقولنا هو اسد بالحقيقة ليس باسد بالحقيقة لتناقضهما واما اذا كان احدهما بالحقيقة والاخر بالمجاز كقولنا ليس باسد بالحقيقة هو اسد بالمجاز فلا يلزم من صدق النفي كذب الاثبات لانهما لا يتنافيان هو اعلم بصح وصفه تعالى بكونه مبهورا لان مثل هذا الاطلاق يتوقف على الاذن لان اسماء الله تعالى توقيفية وذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله بعد ذكر قول هذه الطائفة وذكر شبهتهم ثم افترق هؤلاء في كتابات من القرآن طريقها بالمجاز ففهم من تأول بعضها على الحقيقة وتقول في مثل قوله تعالى * واسأل القرية * وقوله فوجد فيها جدارا يريد ان يقضى فاقامه انه محمول على الحقيقة لانه تعالى قادر على انطاق الارض لا نبيانه وعلى خلق الارادة في الجدار * ومنهم من شك في كون المجازات التي في القرآن انهما منه وقال لعلها من الجنس الذي غير منه * وبطل عليه ما ذهب اليه الامامية من الرافضة في دعواها ان الصحابة غيرت نظم القرآن وزادت فيه ما ليس منه ونقصت منه ما كان فيه من امامة على واولاده وزعموا ايضا ما فيه من مجازات فهو من زيادات المبدلين * ثم قال في آخر هذه المسئلة واما الذين انكروا وجود المجاز في القرآن وزعموا انه لو كان في مجاز لكان كذبا فانه يلزمهم ان يكون قوله تعالى * اتانحن ترانا الذكر واناله لحافظون * كذبا لان اتا ونحن للجماعة دون الواحد في اصل الوضع * وان قالوا صح ذلك على وجه التعظيم فهو المجاز الذي انكروه * وايضا فان منكر المجاز في القرآن لا يخلو من ان يقول المعلوم شيء كقالت القدرة او يقول ليس بشيء كقالت غيرهم وعلى الاول يلزمه ان يكون قوله تعالى * وقد خلقناك من قبل ولم تكن شيئا * مجازا وعلى الثاني يلزم ان يكون قوله عرا سمة ان نزلة الساعة شيء عظيم مجازا واما الرافضة المدعية ان المجازات كلها معايرتها بالصحافة فلا كلام معهم في هذه

حتى كثر في كتاب الله تعالى وهو اقصى الفئات والله سبحانه وتعالى على من العجز والضرورات

المسئلة لانهم في حيرة في احكام الشرع وفي تيه الى ان يظهر امامهم الذي ينتظرونه ومن
لا يبق بشئ من القرآن فلا يخالط في صفات كلمات القرآن ولا في احكام القرآن قوله
(ومن حكم الحقيقة انه) اي ان لفظ الحقيقة * لا يسقط عن المسمى بحال اي يصح اطلاقه
على موضوعه ابدا ولا يصح نفيه عنه بحال فاذا اطلق كان مسماء اولي به من غيره * الا
اذا كان مجبوراً الاستثناء متصل بقوله لا يسقط عن المسمى بحال يعني اذا كان المسمى مجبوراً
اي ترك الناس العمل به وارادته من هذا اللفظ فتحجوز ان يسقط عنه لفظه الموضوع له لا يتأوله
عند الاطلاق سواء كان المجران بالعادة او بالتعذر بل يتعين المجاز * ويصير ذلك اي كونه
مجهوراً دليل الاستثناء اي نازلاً نزلته فيصير المسمى المجبور مستثنى تقدير من جملة محتملات
اللفظ مع صلاحية لدخول تحت اللفظ كمن حلف لا يسكن هذه الدار وهو فيها موجب
هذا الكلام وجوب الامتناع عن السكنى من زمان الحلف الى آخر العمر لان المصدر الذي دل
عليه قوله لا يسكن تكررة وقتت في موضع النفي فيم جميع ما ينصور من السكنى في العمر فكان
القياس ان يحنث وان اخذ في النقلة من ساعته كما قال زفر رحمه الله لوجود حقيقة السكنى
بعد الفراغ من اليمين وان قل لفوات شرط البره وهو استغراق الدم جميع المهر كما لو دخل
ثم خرج على الفور بعد الانتقال * الا انه لا يحنث عندنا استصحاباً لان ذلك القدر من السكنى
صار مستثنى عن اليمين لكونه مجبوراً في مثل هذا الكلام بدلالة ان مقصود الخالف منع نفسه
عما في وسعه من السكنى اذ اليمين تعديله للحنث ولا يتصور المنع ومحافظة البر الا باخراج
هذا القدر من اليمين فوجب القول به تحقيقا لمقصوده وصار كأنه قال لا يسكن هذه الدار
الازمان الانتقال قوله (وكمن حلف لا يقتل فلانا وقد كان حرحه قبل ذلك) فبات
المجروح بعد عينه من ذلك الجرح لا يحنث وان وجد الاتزهاق الذي به يصير الجرح السابق
قتلا بعد اليمين لما ذكرنا ان مقصود الخالف منع النفس عما في وسعه من القتل في المستقبل
فصار هذا الموت باعتبار انه لم يدخل تحت مقصوده مستثنى عن اليمين لكونه مجبوراً وقس
عليه مسئلة الطلاق * وكمن حلف لا يأكل من هذا الدقيق فاكل من عينه قال بعض مشايخنا
يحنث لان عينه أكل فدخل تحت اليمين كاكل الخبز والاصح انه لا يحنث لان اكل عين الدقيق
مجهور عادة فصار ذلك دليل الاستثناء ونصرف عينه الى ما يتخذ منه من الخبز ونحوه كذا ذكر
شمس الاعن في اصول الفقه والميسوط * وذكر في شرح الجامع الصغير والاصح عندي انه
يحنث لان الدقيق يتأكل من عينه وما هو المقصود بالاكل يحصل باكل عينه وقد نقل فيؤكل
ايضا فاذا كان حقيقة لفظه متعارفا ايضا من وجه (قلنا) يحنث به في الميسوط ولو نوى اكل
الدقيق بعينه لم يحنث باكل الخبز لانه نوى حقيقة كلامه وفي شرح الجامع الصغير للقاضي الامام
فخر الدين رحمه الله فان اكل الدقيق صحته بنية فيما فيه تغليب حتى يحنث باكل الدقيق
ولا يصدق في صرف اليمين من الخبز لانه خلاف الظاهر * وكذا اذا حلف لا يأكل من هذا
السجرة فاكل من عينه لم يحنث يعني في شجر لا يؤكل عينه عادة لان اكل عين الشجر لما كان

ومن حكم الحقيقة انه
لا يسقط عن المسمى
بحال واذا استبر
لفيه احتمال السقوط
يقال هو الداب ولا
ينفي عنه بحال ويقال
للبداب مجاز او يصح
ان ينفي عنه لما يبان ان
الحقيقة وضع وهذا
مستعار فكانا كالمثلث
والعارية الا ان يكون
مجهوراً فيصير ذلك
دلالة الاستثناء كما قلنا
فحين حلف لا يسكن
الدار فاقبل من ساعته
وكن حلف لا يقتل
وقد كان جرح
ولا يطلق وقد كان
حلف كمن حلف لا
يأكل من الدقيق
لا يحنث بالاكل من
عينه عند بعض
مشايخنا واذا حلف
لا يأكل من هذا الشجر
فاكل من عين الشجر
لم يحنث ايضا ومن
احكام الحقيقة والمجاز

مجبورا لتعذر انصرفت عنه الى الجواز وهو اكل ثمرة ان كان له ثمرا وتمنه ان لم يكن قوله (استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد) يختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب اصحابنا وامة اهل الادب والحققون من اصحاب الشافعي وامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وامة اصحابه وامة اهل الحديث وابو علي الجبائي وعبد الجبار بن احمد من المتكلمين الى جوازه * مستروحين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المنيين جميعا فان الواحد منا قد يحمده نفسه مريدة بالعبارة الواحدة منيين مختلفين كما يحمدها مريدة للمنيين المنفقين جميعا ونعلم ذلك من انفسنا قطعاً فمن ادعى استحالة فقد جحد الضرورة ومانع المقول * الا ترى ان الواحد منقاد يحمده في نفسه اذا قال لغيره لا تنكح ما نكح ابوك او قال قوضاً من لس المرأة ارادة العقد والوطئ و ارادة المس باليد والوطئ حتى لو صرح به وقال تنكح ما نكح ابوك وطئاً ولا عقداً ونوضاً من المس مساو وطئاً صرح من غير استحالة فكذلك يجوز ان يحمل قوله تعالى * ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم * على الوطئ والعقد وقوله جل جلاله * اولستم النساء * على الوطئ والمس باليد من غير استحالة * ويؤيده صحة استثناء كل واحد منهما عن النص مثل ان يقول اولستم النساء الا ان يكون المس باليد والا ان يكون بالوطئ واذا صح الاستثناء صحّت ارادة الجميع ايضاً عند عدمه * قالوا وقد حكى عن سيويه انه قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد الدماء على الغير والخبر عن حاله مثل ان يقول لغيره الويل فهذا دماء عليه بالويل وخبر عن بوث الويل له وهذان معنيان مختلفان * قالوا وهذا بخلاف ما اذا اراد باللفظ الواحد معنيان متضادان كما اذا اراد بالامر الجواب والتدب او الاباحة او التهديد او اراد بالمرسكين الكل والبعض حيث لا يجوز مع صلاحته لكل واحد لان العمل بهما مستحيل لان كون الفعل واجبا يأثم بتركه يضاد كونه ندبا ومباحا لان اثم بتركه يستحيل الجمع بينهما * وكذا ارادة الكل بضاد ارادة البعض فاما ارادة وجوب الطهر من المس باليد فلا يضاد ارادة وجوب الطهر من الجماع فلا يستحيل الجمع فوجب القول بجواز ارادتهما * ولزم ذهب الى امتناعه وجهان * احدهما ان القول بجواز ارادتهما يؤدي الى المحال فيكون فاسداً * وبیان الاستحالة من وجوه احدها ما اشار الشيخ اليه في الكتاب ان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوعه مستعملا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضوعه مستعملا في غيره والشيء الواحد في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضوعه ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشيء الواحد لا يحمل مكانين * وثانيها انه لو صح الاطلاق عليهما يكون المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة اولا لاستعمالها فيه غير مريده ايضاً لعدولها عما وضعت له فيكون موضوعها مراداً وغير مراد وهو جمع بين القيين هو الاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الوجه الثاني باعتبار المعنى وماله ان استعمال الكلمة فيما هي مجاز فيه بوجوب ضمائر كاف التشبيه لما روي واستعمالها فيما هي حقيقة فيه لا يوجب ذلك وبين الاضمار وعدمه مناف * وراعيها ان المجاز لا يعقل من

استحالة اجتماعهما
مرادين بلفظ واحد

الخطاب الاقربنة وتقييد الحقيقة تفهم بالاطلاق من غير قرينة وتقييد ويستحيل ان يكون الخطاب الواحد جامعاً بين الامرين فيكون مطلقاً ومقيداً في حالة واحدة * ولكن الفريق الاول اعترضوا على هذا الوجه فقالوا على الوجه الاول لان اسم الحقيقة مستقرة في موضع حقيقة والمجاوز متجاوز عن موضعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف بلاشئ كما وجد في استقبال وصفه بالاستقرار والجاوز ولكن استعمل اي تلفظ به واريد به موضوعه وخبر موضوعه ولا استعماله في ذلك كما بينا * وعلى الوجه الثاني انا لان اسم لزوم كونه غير مرید لما وضعت الكلمة له اولاً بل اللازم كونه مریداً لما وضعت له اولاً وانما هو المجموع ولا يلزم من ارادتهما معاً ان لا يكون الاول مراداً * وعلى الوجه الثالث ان الانسان اذا قال رايت الاسود واراد به اسداً ورجلاً شجاعاً لا يتنع ان يضمر كاف التشبيه في البعض دون البعض * وعلى الوجه الرابع ان ما ذكرتم لا يلزم منا لانا انما يجوز ان يحمل اللفظ على الحقيقة والجواز اذا تساوى في الاستعمال لكن اذا عرى عن حرف الاستعمال لم يحز ان يحمل على الجواز الا ان يقوم الدليل عليه ثم قيام الدلالة على الجواز لا ينفي عن اللفظ ارادته الحقيقة لصحة تعلق القصد والارادة بهما جميعاً وفي بعض هذه الاعتراضات وهاء وفي الجواب عنها كلام طويل * والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المعنيين تجوز عقلاً ولكن لا تجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم جار للبيمة المخصوصة وحدها وتجوز وابه في البليد وحده ولم يستعملوه فيها معاً اصلاً الا ترى ان الانسان اذا قال رايت جاراً لا يفهم منه البيمة والبليد جميعاً واذا قال رايت جارين لا يفهم منه انه رأى اربعة اشخاص بهيتين وبليدين بوجه واحد اذا كان كذلك كان استعماله فيها خارجاً عن لغتهم فلا تجوز (فان قيل) صحة اطلاق اللفظ على مفهومه الحقيقي والجازي انما يتوقف على استعماله اذا جوزنا ذلك بطريق الحقيقة فاما اذا جوزناه بطريق الجواز كاذهـب اليه ابن الحاجب فلا يعد ما كان مبنياً على طريقة منقولة عنهم وهو اطلاق اسم الجزء على الكل (قلنا) نعم ولكن اذا صح بناؤه على تلك الطريقة ونحن لانسلم ذلك لان الكل الذي يجوز اطلاق اسم جزءه عليه لابد من ان يكون داخل تحت لفظ موضوع له لينبت كليتـه بذلك الاعتبار ثم يطلق عليه اسم جزءه كاطلاق اسم الوجه او الرقبة على الذات فان جميع اجزاء البدن لما كان داخل تحت اسم الذات او الانسان او البدن والنفس او ما اشبهها جاز اطلاق اسم الجزء وهو الوجه او الرقبة عليه وانت لا تجد لفظاً يدل على الهيكل المخصوص والانسان الشجاع بالوضع ليثبت الكلية فيهما بوجه فكيف يجوز اطلاق لفظ الاسد عليهما بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل ولاجزئية ولا كلية * ولا يقال الكلية ثابتة من حيث ان دلالة اللفظ لا يبعد عن المعنى الحقيقي والجازي فكانا كلا من هذا الوجه * لانا نقول لان اسم هذه الكلية والجزئية من طرق الجواز فانه لم يعتبر به في شيء من استعمالاته فكانا بمنزلة وصف البحر والحصى في الاسد على انه هو المتنازع فيه فلا بد من اقامة الدليل على انه يصلح للمجاز * وبما ذكرنا خرج الجواب عن كلماتهم * ولا تمسك لهم فيما حكموه

من سيويه اذ لم ينقل عنه انه يجوز ان يستعمل فيهما معا بل معنى ما نقل عنه انه يجوز ان يراد به الدماء ويجوز ان يراد به الخبث ونحن نقول به * وقوله استعمال اجتماعهما اي اجتماع مفهومهما * مرادين بلفظ واحد قيد بقوله مرادين احتراز عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استأمن على الابناء والموالي * واحتراز عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ ايها * لما قلنا ان احدهما اي احد المفهومين * موضوع اي موضوع له * والاخر اي المفهوم الآخر * مستعار منه اي له * فاستعمال اجتماعهما اي اجتماع هذين المفهومين في لفظ واحد في حالة واحدة لتأديه الى كون اللفظ الواحد حقيقة وبجاء في حالة واحدة * او يقال لما قلنا ان احدهما اي احد المذكورين وهو الحقيقة موضوع * والاخر وهو الجواز مستعار منه اي ما وضع له * فاستعمال اجتماعهما اي اجتماع الحقيقة والجواز في لفظ واحد كما استعمال ان يكون الثوب الواحد * على رجل لبسه اي في حالة استعماله ملكاه وعارية في حقه ايضا * بمعنى الالفاظ المعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص فكما ان في الكسوة الواحدة يستعمل ان يجتمع صفة الملك والعارية في استعمال واحد فكذلك يستعمل ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة وبجاء في استعمال واحد * ولا يقال ان اردتم باستعمال اجتماع الملك والعارية استعماله نسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب المستعار في حالة استعمال المستعير مملوك ومستعار فقد اجتمع الملك والعارية فيه ولكن نسبة شخصين * وان اردتم استعماله نسبة شخص واحد فليس كذلك لان المذكور في الكتاب لا يطاق به لان المذكور في اجتماع الحقيقة والجواز في لفظ واحد في حالة واحدة باختيار هذين مختلفين بالاعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه * لانا نقول المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا في معنى كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ في حالة واحدة بطريق الحقيقة والجواز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى واحد او بنسبة معنىين * وكان الاحسن في التشبيه ان يقال كما استعمال ان يلبس الثوب الواحد لابسان كل واحد منهما لبسه كما هما احدهما بطريق الملك والاخر بطريق العارية * الا ان الشيخ اختار هذا الوجه من التشبيه لانه اظهر في الاستحالة وبين استعمال اجتماع الحقيقة والجواز بالنسبة الى مضمين لتعرف الاستحالة بالنسبة الى معنى واحد بطريق الدلالة ويكون اشارة الى رد قول من زعم من شائخنا العراقيين ان الحقيقة والجواز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن ان يجتمعا في لفظ واحد باختيار محليين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة الجذات وبنات الاولاد بقوله تعالى * حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم * مع ان اسم الام والبنات للجدات وبنات الاولاد ونحوها فثبتة بالاجماع او بين الص باختيار ان الام في اللغة الاصل والبنات الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فدخل فيه الجميع * او بدلالة النص وهي ان الهمزة والحالة لآخر متاع بمدقرايتها هو قرابة المجاورة فالجذات

لما قلنا احدهما موضوع
والاخر مستعار منه
فاستعمال اجتماعهما كما
استعمال ان يكون
الثوب على رجل لبسه
ملكاه وعارية معا
ولهذا قلنا فين اوصى
لواليه وله موال
اعتقهم ولواله موال
اعتقهم ان الثلث
لذين اعتقهم وليس
لوالى متعقيه شئ
لان متعقيه مواله
حقيقة بان انتم عليهم

والبنات لان يحرم من مع قرب قرابتهن وهي قرابة الجزئية والبعضية كان اولى * ولا يقال
 التوب المرحون اذا استعاره الرهن وليس كذلك بطريق الملك والعارية جميعا في زمان
 واحد * لانا نعلم ان انتفاعه بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق
 للانتفاع لانه كان متعوا عنه لتعلق حق الرهن وقد ابطال حقه بالاعارة * والدليل عليه
 انه لو هلك في يده هلك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شيء * واطلاق العارية
 عليه مجاز لان تملك المنافع عن لا يملكها حقيقة لا يتصور لانه لما كان للرهن ان يسترد لبقائه
 فقد الرهن تصوير بصورة الاعارة فلذلك سمي اعارة قوله (فصار ذلك) اي الانعام
 عليهم بالاعتناق * كولا دم لحياتهم بالاعتناق * يعني ان المولى بالاعتناق صار سيدهم
 كالاب صار سببا لوجود الولد * وهذا لان الكفر في حكم الموت قال الله تعالى * او من كان
 ميتا فتحيناه اي اكفرا فهديناه وقال انك لاتسمع الموتى * والمعنى فيه ان الكافر لما لم ينفع
 لحيوته صار في حكم الاموات كانه اذ لم ينفع بنعمه ونطقه وبصره وعقله صار في حكم
 عديم الحواس والعقل قال الله تعالى * صم بكم عى فهم لا يعقلون * واذا ثبت هذا قلنا ان
 الرق اثر الكفر ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداء فلمولى بالاعتناق بصير مسيبا
 لحيوته بازالة ما هو اثر الموت فكان اهتاقه بمنزلة الاحياء كالاولاد فيكون متعلق بمنزلة الولد
 ومتعلق بالعقب بمنزلة ولد الوالد فيكون اطلاق اسم المولى على الاول حقيقة وعلى الثاني مجازا
 كما في الولد وولد الولد فلا يدخل الثاني تحت الوصية قوله (الارثى متصل) بقوله مذكا
 وحاربه وتوضيح لما ذكر من عدم جواز ارادة معنى الحقيقي والمعنى المجازى من لفظ واحد فقال
 الاسم المشترك لا عموم له لما مر في اول الكتاب مثل المولى لايم المتقين والمتقين في مسئلة
 الوصية ويطلق الوصية * وفي رواية يصح الوصية ويكون بينهم على السوية النصف
 للمتقين والنصف للمتقين وبه قال الشافعي * وفي رواية ترجح الاعلى على الاسفل وفي
 رواية على العكس * وهذه معان اي المعاني التي دل عليها الاسم المشترك * يحتملها الاسم
 احتمالا على السواء لان كل واحد منهما ثابت بالوضع * لانها اي لكنهما لا يختلف سقط
 العموم لما عرفنا من شرط العام تساوى الافراد الداخلة تحته في المعنى الذي دل عليه اللفظ *
 فالحقيقة والمجازى * فهو ما هما وهما مختلفان لان الانسان الشجاع مختلف الاسد ودلالة الاسم
 عليهما اي على مفهومي الحقيقة والمجاز متفاوتة للاحتياج في الدلالة على احد هما الى القرينة دون
 الآخر * اولى ان لا يمتنع الوجود ذلك المانع الموجود في المشترك وهو الاختلاف وزيادته
 عدم التساوي في الدلالة * واعلم ان هذا من قبيل الاستدلال بالتحلف على التحلف لان كل من
 جواز الجمع فيه اصحابنا العراقيين قال بالعموم في المشترك بل استدلل بجواز عموم المشترك على جواز
 التعميم هنا وقال التعميم هنا اولى من التعميم في المشترك لانه لا بد من تعلق بين محلي الحقيقة
 والمجاز والمجاز والتعميم المشترك بدون علاقة بين المعنيين كان التعميم هنا مع وجود التعلق
 اولى بالمجاز واذا كان كذلك لا يصلح ما ذكر الشيخ للالزام على الخصم لكن لا يمتد وتقرر عند

وصار ذلك كاولاده
 لحياتهم بالاعتناق فاما
 مولى المولى فاولاده
 مجازا لانه لما اصدق
 الاولين فقد ثبت لهم
 مالكية الاعتناق فصار
 ذلك مسيبا لاعتناقهم
 فنسبوا اليه بحكم
 السببية مجازا والحقيقة
 ثابتة فلم يثبت المجاز
 الارثى ان الاسم
 المشترك لا عموم له
 مثل المولى لايم
 الاعلى والسفلى
 حتى ان الوصية
 للمولى وللوصى موال
 اعتقهم وموال اعتقوه
 باطلة وهذه معان
 يحتملها الاسم احتمالا
 على السواء لانها لا
 تختلف سقط العموم
 فالحقيقة والمجاز وهما
 مختلفان ودلالة الاسم
 عليهما متفاوتة واولى
 ان لا يمتنع

الشيخ انتفاء جواز التعميم في المشترك بدلائل قوية ذكرناها في بول هذا الكتاب لم يبال بالاستدلال به كإصـل محمد هكذا في غير موضع من كتبه قوله (ولهذا قلنا) أي ولا متاع الجمع بين مفهومى الحقيقة والمجاز في لفظ واحد * قال الشافعى رحمه الله يجب الحد بشرب القليل من سائر الأشربة المسكرة وكثيره كافى في الحر واستدل بعض أصحابه على ذلك بمجموع قوله عليه السلام * من شرب الخمر فاجلدوه * وقال سائر الأشربة يسمى خمرًا باعتبار تخامرة العقل فدخل تحت عموم هذا النص كالخمر * فقال الشيخ لا يصح إلحاق سائر الأشربة بالخمر بهذا الطريق لأن اسم الخمر لى من مائة النصب إذا دخل واشتد حقيقة ولسائر الأشربة بمجاز باعتبار التخامرة * وقد ثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز من أن يكون مراداً * ولا يقال قد إلحق سائر الأشربة بالخمر عند حصوله السكر في إيجاب الحد فيجوز أن يلحق بها القليل أيضاً * لأننا نقول قد ثبت الحكم في الكثير بالإجماع وبقوله عليه السلام هو السكر من كل شراب * لا بطريق إلحاق قوله (ولهذا) أي ولا متاع المذكور قلنا في قوله تعالى «ولستم النساء» أن المس باليد غير مراد حتى لا يكون من المرأة حدثاً خلافاً لما يقوله الشافعى وعامة أهل الحديث فإن المنقول عن الشافعى أنه قال جاحل آية المس على المس والوطئ جميعاً كذا ذكره الفزائى وهكذا رأيت في بعض كتب أصحاب الحديث أيضاً أن المجاز وهو الوطئ * أريد منه بالإجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكره في كتاب الله تعالى إلا ههنا فبطل أن يكون الحقيقة مرادة * ولهذا من حل الآية على المس باليد لم يجوز التيمم للجنب مثل ابن مسعود رضى الله عنه ومن حلها على الوطئ * جوز له مثل على وابن عباس والحسن ومجاهد وقسادة (فان قيل) قد قرئت الآية بقراءتين لاسم ولستم من اللامسة والمس فضمل أحدهما على الوطئ * والأخرى على المس باليد كما حلتهم القراءتين في قوله تعالى «حتى يطهرن» بالتشديد والتخفيف وقوله وأرجلكم بالنصب والجرح على الحائضين (قلنا) لا نزاع فيه وإنما النزاع في حل كل واحدة منهما على المنيين كما هو المنقول من الخصوم * وإنما يجوز ما ذكرتم إذا لم يمنع منه مانع وقد وجد ههنا أنه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقل بعض نسائه ثم يخرج إلى الصلوة * ولأن الصحابة والسلف رضى الله عنهم اختلفوا في تأويل الآية على قولين فبعضهم قالوا المراد منها المس باليد ولم يجوزوا التيمم للجنب وببعضهم المراد هو الجماع وجوزوا التيمم للجنب ولم يجعلوا المس حدثاً فالقول بجواز التيمم للجنب * وكون المس حدثاً أيضاً لا بالقرائنتين كان خارجاً عن أقوالهم وإجابه فيكون مردوداً كذا ذكر في شرح التأويلات قوله (ولهذا) أي ولا متاع الجمع قلنا فيمن أوصى لاولاد فلان * ذكر في المبسوط ولواوصى بثله لبنى فلان * ولفلان ذلك أولاد فلان للذكر من ولده دون الإناث في قول ابن حنيفة الآخرو في قوله الأول وهو قولهما إذا اختلط الذكور بالإناث قال قلت بينهم وإن انفرد الإناث فلا شيء لهم بالاتفاق * وإن كان له أولاد أو أولادان فمضى ابن حنيفة رحمه الله الوصية لبنه لصلىبه

ولهذا قلنا في خير
الخير انه لا يلحق
بالخرف في الحسد لان
الحقيقة اردت
بذلك النص فبطل
البحار ولهذا قلنا في
قوله تعالى ولا تستم
النساء ان المس باليد
خير مراد لان البحار
مراد بالاجماع وهو
الوطنى حتى حل
للمغيب التيم فبطل
الحقيقة ولهذا قيل فبين
اوصى لا اولاد فلان
اولادناؤه وله بنون
وبنو بنين جميعا
ان الوصية لابنائنا
دون بنى فيه لما قلنا

دون بني ابنه لان الاسم لا ولا للصلب حقيقة ولبنى الابن مجاز بدليل انه يستقيم نفيه عنهم
والجواز لا يزاحم الحقيقة ، وفي قولهما الكل سواء لان عموم المجاز يتناولهم فيطلق البنين في
العرف على الفريقين وهو نظير مذهبهم في مسألة الخطوط الشرب من الفرات * ولو اوصى
لولد فلان دخل فيه اولاده لصلبه الذكور والاثاث في حالتي الاختلاط والافتراق لان اسم
الولد للبني * وان كان له ولد لصلبه واولاد ابن فالوصية لولده لصلبه دون اولاد ابنه *
ذكر الخلاف في المسئلة الاولى ولم يذكر في الثانية * فان كانت على الخلاف كما يشير لفظ شمس
الائمة في اصول الفقه حيث قال ابو حنيفة فين اوصى لبني فلان او لاولاد فلان فلا حاجة
الى الفرق * ولو كانت على الوفاق فالفرق لهما ان لفظ بني فلان قد استعمل في اولاد الصلب
واولاد البنين استعمالا شامعا فاللفظ الولد قد يستعمل في اولاد البنين استعمال الاول * فيبين ان
ما ذكر الشيخ مذهب ابي حنيفة دون مذهبها قوله (فان قيل) الى آخره لما فرغ من
تمهيد هذه القاعدة واقامة الدليل عليها شرع في بيان ما يرد نقضا على هذا الاصل من المسائل
والجواب عنها وهي عدة مسائل * احديهما مسئلة وضع القدم فانه اذا حلف لا يضع قدمه
في دار فلان فدخلها حافيا او متحلا او راكبا بحث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول
حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز * وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع
قدمه فيها ماشيا فدخلها راكبا لم يحث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستمثلة غير
معمورة كذا في المبسوط * وذكر في المحيط اذا عني به حقيقة وضع القدم لا يبحث بالدخول
راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانته وقضاء * والثانية قوله عبدي حر يوم يقدم فلان
من غير نية تقدم فلان ليلا ونهارا يبحث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم للنهار حقيقة
ولليل مجاز * فان نوى بياض النهار يصدق ديانته وقضاء وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله
انه يصدق ديانته لاقضاء لان اليوم متى ذكر مقرونا بما لا يعتمد صار عبارة عن الوقت يعرف
الاستعمال فكان لبياض النهار بمنزلة المجاز فيكون خلاف الظاهر فلا يصدق ما لقاضي * وجه
الظاهر انه اسم لبياض النهار حقيقة ومجمر بالاستعمال لا يصير الحقيقة كالمجاز كما ان قوله لا يضع
قدمه في كذا ينصرف الى الدخول بعرف الاستعمال ويصدق ان نوى حقيقة وضع القدم في
القضاء كذا ذكر الامام خواهر زاده رحمه الله * والثالثة مسئلة السير وهي ظاهرة *
والرابعة كذا اذا حلف لا يدخل دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار
الملوكة والمستأجرة والعارية والاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي
في غير الملك وعدم صحته في الملك فيكون فيه جمع بينهما * وعند الشافعي اذا قال لا ادخل
مسكن فلان فكذا الجواب * وان قال بيت فلان او دار فلان لا يبحث الا في الملك لان سكني
فلان حقيقة موجودة في المسكن المستأجر والمستعار بخلاف البيت والدار قوله (قيل
له وضع القدم مجاز عن الدخول) اي عبارة عنه * ضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكر
بصلة عن اوكلة عن معنى في لان حروف الصلوات تنوب بعضها عن بعض يعني هو مجاز

فان قيل قد قالوا فين
حلف ان لا يضع
قدمه في دار فلان انه
يبحث اذا دخلها
حافيا او متحلا وفيه
قال عبدي حر يوم
يقدم فلان انه ان قدم
ليلا او نهارا حث
عبده وفي السير
الكبير قال في حربي
استأ من على نفسه
وابناؤه انه يدخل فيه
البنون وبنو البنين
وفين حلف لا يسكن
دار فلان انه يقع على
الملك والاجارة و
العارية جميعا قيل له
وضع القدم مجاز
عن الدخول

في هذا المعنى وهو الدخول * لانه موجه اى الدخول موجب وضع القدمين وهو سببه
 فاستعير لحكمه * وانما جلناه على الدخول لان مقصود الخالف منع نفسه عن الدخول لاعت
 مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تنبذه
 بالركوب والتعل والحفا فبحث في الكل باعتبار الدخول الذي هو المقصود لا باعتبار كونه
 راكبا او حافيا كما في اعتاق الرقبة يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لا بكونها كبيرة او صغيرة
 او كافرة او مؤمنة * الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا بحث في عينه كذا في فتاوى
 قاضى خان لانه لما صار مجازا عن الدخول لا يعتبر حقيقته بعد قوله (باطلاق المجاز
 وعمومه بمنزلة الترادف) وانما جمع الشيخ بينهما لان القاضى الامام ذكر لفظة الاطلاق
 فقال بحث بمعلق الدخول الذي هو مجازة وذكر غيره لفظة العموم فقال بحث بعموم المجاز
 لجمع الشيخ بينهما وهو المطلق يشابه العام من حيث الشروع حتى ظن انه عام قوله (وكذلك اليوم)
 الى آخره اعلم ان لفظ اليوم يطلق على ياض النهار بطريق الحقيقة اتعاقا على مطلق الوقت
 بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان محل
 الكلام على المجاز اولى من حله على الاشتراك لان المجاز في الكلام اكثر فيصير على الاغلب
 * ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا من قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يحل هذا لى
 يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى الاختلال في الكلام بعدم
 افهام المراد * ثم لاشك في انه ظرف على كلال التقديرين عند الفريقين ويرجح احد محتمليه بظروفه
 فان كان مظهره مما يتقدم هو ما يصح فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بمدة كالس والركوب
 والمسافة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه الدابة
 يوما وسكنته في دا واحدة شهر اى يحمل على ياض النهار لانه يصح مقدار الله فكان الحمل عليه
 وان كان مظهره مما لا يتقدم كاخروج والدخول والقعود اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان
 يحمل على مطلق الوقت اعتبارا لالتناسب ثم في قوله انت حر او عدى حريوم يقدم فلان او انت
 طالق او امرائه طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير والطلاق لانه انصب به اذ التقدير
 حررتك او طلقتك يوم كذا وانما لا يتقدم فلان اليوم على مطلق الوقت فبحث اذا قدم ليلا
 او نهارا باطلاق المجاز كما في المسئلة الاولى وفي قوله امرك يدك يوم يقدم فلان واخترى نفسك
 يوم يقدم فلان التفويض والتخير مما يتقدم فيصير اليوم على ياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير
 الامر يدها ولا يثبت لها الخيار و اعلم ايضا انه لا اعتبار لما اضيف اليه اليوم وهو القعود في هذه
 المسائل متلافي ترجيح احد محتمليه لانه اضافة اليوم اليه لتعريفه وتمييزه من الايام والافات
 الجوهلة كقوله انت طالق يوم الجمعة او انت حريوم الخميس لا لظرفية ولهذا لم يؤثر تقدم
 في انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف بحال بل هو منصوب بظروفه
 لما ذكرنا ان تقديره حررتك في يوم مقدم فلان او فوضت امرك اليك في يوم مقدم فكان اعتباره
 بظروفه الذي يؤثر فيه اولى من اعتباره بالالاء فيه فمرقنا انه لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح

لانه موجه
 والدخول مطلق
 فوجب العمل باطلاق
 المجاز وعمومه
 وكذلك اليوم اسم
 للوقت وليس اى
 النهار ودلالة تعيين
 احد الوجهين ان
 ينظر الى ما دخل
 عليه فان كان فعلا
 يتقدم كان النهار اولى
 به لانه يصلح معيارا
 له واذا كان لا يتقدم
 كان الظرف اولى
 وهو الوقت ثم العمل
 بعموم الوقت واجب
 فلذلك دخل الليل
 والنهار بخلاف قوله
 ليلة يقدم فلان فانه
 لا يتناول النهار لانه
 اسم للسواد الخالص
 لا يحمل فيه مثل النهار
 اسم لبياض الخالص
 لا يحمل فيه

احد محتمليه هو الدليل عليه ما ذكره شمس الاميرة رحمه الله في شرح كتاب الطلاق ولو قال امرأته
 طالق يوم ادخل دار فلان فدخلها ليلا او نهارا طلقت لان اليوم اذا قرن بما لا يكون ممتدا كان
 بمعنى الوقت كالطلاق واذا قرن بما يكون ممتدا كان بمعنى يابض النهار كقوله امرأك يدك يوم
 يقدم فلان * وذكر في باب الخیار منه وان قال اختارى يوم يقدم فلان تقدم ليلا فلا خيار لها
 ولو قدم النهار قلها الخيار في ذلك اليوم الى غروب الشمس لان الخيار بما توقفت فذكر اليوم فيه
 للتوقيت فيتناول يابض النهار خاصة بخلاف قوله انت طالق يوم يقدم فلان لان الطلاق لا يحتمل
 التوقيت فذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت وهكذا ذكر في كتاب الصوم ايضا وذكر في الهداية
 في فصل اضافة الطلاق الى الزمان في قول الرجل لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجه ليلا
 طلقت ان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يحتمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل ففي هذه
 المسائل اعتبر الطلاق والامر باليد والخيار الذي هو مظروف ودون القدم الذي هو مضاف اليه
 فثبت ان المعتبر ما ذكرنا (فان قيل) قد ذكر الشيخ المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير في هذه
 المسئلة ان التزوج بما لا يمتد فعل فيه على الوقت المطروف فاعتبر التزوج الذي هو مضاف اليه
 ولم يعتبر الطلاق الذي هو مظروف * وكذا اعتبر صاحب الهداية المضاف اليه دون المطروف
 في كتاب الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فمرأته طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال لان الكلام
 بما لا يمتد ولم يقل لان الطلاق بما لا يمتد وهذا ذكر في عامة مشروح الجامع الصغير ايضا في هذه
 المسئلة * وكذا عامة المشايخ رحمهم الله اعتبروا المضاف اليه في هذا الباب دون المطروف *
 وذلك لان في اعتبار المضاف اليه اعتبار المطروف ايضا لان الطرف اذا اضيف الى فعل لا بد
 ان يكون ذلك الفعل مظروفا للمضاف ويكون المضاف طرفا له لا محالة لوقوع ذلك الفعل فيه
 فيكون هذا اولى بالاعتبار مما ذكرت وفيه موافقة العامة وحرار من نسبتهم الى الخطاء
 (قلنا) بعد ما نظف بحقيقة المعنى مؤكدة بما ذكرنا من الدليل والشواهد بعض عليها
 بالاجد ولا بصار الى التقليد الصرف مما يحمل ما نقل من بعض المشايخ على وجه صحيح
 وذلك ان الفعل المطروف والمضاف اليه ان كان كل واحد منهما ممتدا كقولك امرأك يدك
 يوم يركب فلان او يسافر فلان * او غير ممتد كقوله انت طالق يوم يقدم فلان انت حر يوم
 ادخل دار فلان لا يختلف الجواب ان اعتبر المطروف والمضاف اليه * وان كان المطروف
 ممتدا والمضاف اليه غير ممتد كقوله امرأك يدك يوم يقدم فلان او على العكس كقوله انت
 حر يوم يركب فلان او يسافر فلان فمختلف الجواب باعتبار المطروف والمضاف اليه باعتبار
 المطروف يقتضى جل اليوم في المسئلة الاولى على يابض النهار وفي الثانية على مطلق
 الوقت فلا يصير الامر يدها في الاولى ان قدم فلان ليلا ويقتضى العبد في الثانية ان سافر ليلا
 او نهارا واعتبار المضاف اليه يقتضى حله في الاولى على مطلق الوقت والثانية على يابض
 النهار فيصير الامر يدها ان قدم فلان ليلا او نهارا ولا يقتضى العبد ان سافر اركب ليلا *
 فبعض المشايخ تسامحوا في العبارة فيما لا يختلف الجواب واعتبروا المضاف اليه نظر الى حصول

المقصود هو استقامة الجواب وبعضهم سلكوا طريقة التحقيق ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا كما ذكرنا * فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فالكل سلكوا طريق التحقيق واعتبروا الظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا * ففي مسألة الامر باليد التي هي مسألة الجامع الصغير اعتبر الكل الامر باليد الذي هو مطروف دون التقديم الذي هو المضاف اليه وكذا في مسألة الخيار التي هي مسألة المبسوط * فاما قوله يوم اكمل فلانا فامر أنه طالق فان كان الكلام مما يمتد وهو الطاهر لانه يصح ضرب المدة فيه كاللبس والركوب فهو يؤيد ما ذكرنا ويكون من القسم الذي يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيعتبر المطروف الذي هو غير ممتد دون المضاف اليه الذي هو ممتد * وان كان غير ممتد كما قاله بعض المشايخ وتابعهم فيه صاحب الهداية مع ان دليل عدم امتداده غير متضح فهو من القسم الذي لا يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيندرج في الجواب الذي ذكرنا وما قوله في اعتبار المضاف اليه اعتبار الظروف ايضا فقايد لان الظروف التي لزم من الاضافة ليست بمقصودة في الكلام فلذا لا تؤثر في اللفظ اصلا ولو اعتبرت لان يكون مطردة فلا يصح اعتبارها فاما الظروف التي هي مقصودة في الكلام فهي التي اثر في اللفظ ولو اعتبرت يكون مطردة في جميع المسائل فيجب اعتبارها لثبوتها هو مقصود واعتبار ما ليس بمقصود قلب المعقول وخلاف الاصول قال العبد الصغيف جامع هذه المتفرقات هذا ما يحيل الى من الوجه الصواب في هذه المسئلة وترأى لي انه هو الحق ولعل نظر ضري اذق وما قاله اصوب واحق وهو اعلم بالحققة والصواب قوله (واما اضافة الدار فاعبراد به) اي بالذكور او بقوله دار فلان نسبة السكنى لان الدار لانما دى ولا تعبر لذاتها عادة واما تفسير لبعض صاحبها فكان المقصود من هذا الاضافة نسبة السكنى لا اضافة الملك * فيستار الدار للسكنى اي لموضع السكنى وصار كانه قيل لا ادخل موضع سكنى فلان او دارا مسكونة لفلان فيدخل في عومه الملك والاجارة والعارية فيصحت في الدار المملوكة بعموم الجواز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكر مسس الأئمة في اصول الفقه * وذكر في تنويع القاضي الامام فخر الدين والفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم يوشئ ان يدخل دارا يسكنها فلان باجارة او بآارة يحنث في عيونه وان دخل دارا مملوكة لفلان و فلان لا يسكنها يحنث ايضا ضلي هذه الرواية لا يتدفع السؤال لبقاء الجمع بين الحقيقة والجواز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه مطلقا فيدخل في عومه الدار المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا كما اشير اليه في المبسوط فقيل اذا حلف لا يسكن دار فلان ولم يسم دارا يبيعها ولم يسم دارا يسكنها فكيف كانت مملوكة لفلان من وقت البيع الى وقت السكنى حنث وان سكن دارا قد باعها بعد عيونه لم يحنث لانه جعل شرط الحنث وجود السكنى في دار مضافة الى فلان ولم يوجد قوله (واما مسألة السير) الكبير اذا قال الكفار امنونا على ابائنا وهم ابائنا واما ابائنا فالامان على الفريقين جميعا استحسانا وكان القياس ان يكون الامان للابناء خاصة لان الاسم حقيقة للابناء مجاز في حق اباء الابناء

واما اضافة الدار
فانما يراد به نسبة
السكنى اليه فيستار
الدار للسكنى فوجب
الحمل بعموم نسبة
السكنى وفي نسبة
الملك نسبة السكنى
موجودة لا محالة
فيقاله عموم الجواز
واما مسألة السير فيها
رواية اخرى بعد
ذلك الباب انه
لا يتناولهم ووجه
الرواية الاولى ان
الامان لحقن الدم
فبنى على الشبهات

فلا يجمع بينهما وهذا جعل أبو حنيفة رحمه الله الوصية للابن خاصة بهذا اللفظ ولكننا
استحسننا وقتلنا المقصود من الامان حقن الدم اى صيائه وحفظه يقال حقنت دمه اى منعه
ان يسفك وهو مبنى على التوسع لان الاصل فى الدماء ان يكون محقونة لقوله عليه السلام
«الا دعى بنيان الرب» ولهذا لم يحز القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزية فثبت بادن شبهة واسم
الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع فانهم ينسبون اليه بالبنوة يقال بنوهاشم وبنوهم وقال الله
تعالى «يا بنى آدم» الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز فى الارادة فبقى بمجرد صورة الاسم شبهة
فثبت الامان به لان الشبهة كافية لحقن الدم كما ثبت الامان بمجرد الإشارة اذا دأبها الكافر
الى نفسه بان اشار ان ازل ان كنت رجلا وان كنت تريد القتال او تعال حتى تبصر ما
افضل بك فظنه الكافر اما بصورة المسألة وان لم يكن ذلك حقيقة * والدليل عليه حديث
عمر رضى الله عنه «ايمار رجل من المسلمين اشار الى رجل من العدوان تعال فانك ان جئت
قتلتك فاتاه فهو آمن يعنى اذ لم يفهم قوله ان جئت قتلتك ولم يسمع * وماروى ان الهرمزان
لما اتى به الى عمر رضى الله عنه قاله تكلم فقال اتكلم كلام حى ام ميت فقال عمر كلام
حى فقال كنا نحن واتم فى الجاهلية لم يكن لنا ولا لكم دين لكننا نعدكم معشر العرب بمنزلة
الكلاب فاذا همك الله بالدين وبعث رسوله فيكم لم نطقكم فقال عمر رضى الله عنه اتقول هذا
وانت اسير فى ايدينا اقلوه فقال فيما حلكم نبيكم ان تؤمنوا اسير اثم تقتلوه فقال متى امنك
فقال قلت لى تكلم كلام حى واخدث على نفسه لا يكون حيا فقال عمر رضى الله عنه قاله الله
اخذ الامان ولم اظن به فثبت ان مبنى الامان على التوسع * وهذا بخلاف الوصية لانها
لا يستحق بالصورة والشبهة * ولان فى اثبات المزاج فى الوصية بين الحقيقة والمجاز اذا خال
النقص فى نصيب الابناء وليس ذلك فى الامان * ولان طلب الامان بهذه اللفظة لا يظهر
الشفقة على من ينسب اليه بالبنوة وربما يكون ذلك اظهر منه فى حق الابناء على ما قيل
النافلة احب الى المرء من الولد (فان قيل) فهلا اعتبرتم هذه الشبهة فى اثبات الامان للاجداد
والجدات فى الاستيمان على الآباء والامهات فانهم اذا قالوا امنوا على آباءنا واهلنا لا يدخل
فيه الاجداد والجدات بحال مع ان الاسم يتناولهم صورة (قلنا) لان الحقيقة اذا صارت
مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم فى محل آخر يكون بطريق التبعية للمحالة وبنو البنين
يليق صفة التبعية بمحالهم فاما الاجداد والجدات فلا يكون اتياما للآباء والامهات وهم
الاصول فلماذا ترك اعتبار الصورة هناك فى اثبات الامان لهم كذا اجاب شمس الائمة فى
اصول الفقه * ولا يقال الجد اصل الاب خليفة ولكن تبع له فى اطلاق اسم الاب عليه لان
اطلاق هذا الاسم بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيليق اثبات
الامان فى حقهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانتقال نصيب الاب
اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خليفة فلان ثبت له الامان الذى
يثبت بادن شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا خليفة كان اولى * لانا نقول اثبات الامان بظاهر

الاسم بعد اعادة الحقيقة منه اثباته بدليل ضعيف فيعمل به اذ لم يمنع منه معارض كافي
 جانب الايمان ابن الابن تبع لابن من كل وجه فلماذا وجد معارض فلا كافي جانب الآباء
 فان جهة كون الجد تبعاً في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم في حقه فبجهة كونه اصلاً من
 حوث الخلقة مألوفة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه فلما باب
 الميراث فبني على القرب ولا شك ان الأب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث
 بعد الأب وذلك شمس الأئمة في شرح السير الكبير ان الاجداد والجدات اصول للأب
 والامهات وانهم مخصصون باسم فلا يتناولهم اسم الاباء والامهات على وجه الاتباع لفروهم
 كما لا يتناول الم مع انه سمي اباً في قوله تعالى قالوا نعبد الهك والله ابائك ابراهيم واسماعيل
 واسحاق واسماعيل كان عليهما قبول عليهم السلام وكما لا يتناول الخالة مع انها سميتم امافي
 قوله تعالى فويعرف ابو به على الرشد اي ابا وخالاته وفي قوله عليه السلام الخالة ام حتى لم يقل
 احدتهما بل دخلن في الامان للأب والامهات لما ذكرناهما ليس من الاتباع وان كل واحد منهما
 تختص باسم آخر به ينسب اليه فكذلك الجد والجدوة لهذا لولم يكن لهم آباء وامهات ولهم
 اجداد وجدات لا يدخلون ايضا بخلاف بني الابناء فانهم تفرعوا من الابناء فكانوا تبعاً لهم وانهم
 ينسبون اليه باسم النسوة ولكن بواسطة الابن فكان الامان بهذا الاسم متناولاً لهم وهذا
 بيان لسان العرب فان كان قوم في لسانهم الذي يتكلمون به ان الجد اب كما ان الابن ابن فهو
 داخل في الامان وهكذا في لسان الفارسية فانه يقال للجد پدر كما يقال لابن الابن پسر
 پسر هذا حاصل ما ذكر شمس الأئمة في شرح السير الكبير وقال هذا الفصل مشكل
 (فان قيل) اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتباً عليه تبعاً فليثبت الامان ههنا ايضا لشبهة
 الاسم تبعاً وفيه حقن الدم (قلنا) لولم يحكم هناك بكتسابه تبعاً يلزم ان يكون الأب
 مملوكاً لابنه وهو شنيع جداً ولا طريق له الى الاستخلاص عن ذلك فاما ههنا فقد امكنه احرار
 نفسه وماله بالاستئمان او بالاسلام فلا حاجة الى ارتكابه جعل المتبوع تبعاً ولان الكتابة
 من شعب الحر ثبوت حرية اليد فيها وافضلها الى حرية الرقبة فكما ثبت له الحرية اذا
 اشترى ابنه الحر فكذلك ثبت له صفة الكتابة اذا اشترى ابنه المكاتب اثباتاً للحكم بقدر دليله
 والوجه ان يقال ليس ما ذكرتم من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في ان نطق الأب هل يتناول
 الجد ظاهراً ليثبت له الامان ابتداءً بصورة هذا الاسم لان يثبت له الامان من جهة الابن
 بطريق المراجعة والكتابة والحرية يثبتان له من جهة الابن بحرماً لا باعتبار لفظ
 بدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه وهذا الاسم اي اسم الاباء يتناولهم يعني بني
 الابناء لكن بطل العمل به اي بذلك تناول يعني امتنع تناول لتقدم الحقيقة قوله
 (فان قيل) هذه ثلاث مسائل اخر ترد نقضاً على الاصل المذكور ايضا واما فردا هان
 المسائل المتقدمة لكونها مختلفة بين اصحابنا بخلاف المسائل المتقدمة * ثم من الناس من زعم
 ان الجمع بين الحقيقة والجواز جائز عندهما واستدلوا بما تين المستثنى المذكور تين اولاً

وهذا الاسم بظاهره
 يتناولهم لكن بطل
 العمل به لتقدم الحقيقة
 عليه فيق ظاهر الاسم
 شبهة
 فان قيل قد قال ابو
 يوسف ومحمد فيمن
 حلف لا يأكل من هذه
 الخلقة انه يمتحن ان
 اكل من فيها او ما
 يتخذ منها وفيه جمع
 بينهما

وابن القاضى الامام وشمس الامعة الشيخ المصنف واخوه صدر الاسلام ذلك قال صدر الاسلام
 انهما اجل قدرا من ان يشبه عليهما هذا * اما بيان المسئلة الاولى فنقول اذا حلف لا يأكل
 من هذه الخبطة فان اراد ان لا يأكلها حبا كما هي فيمينه على ما نوى حتى لو اكل من خبزها
 او سويقها لا يحنث بالاجماع اما عند ابن حنيفة فظاهر وكذا عند مالان اذ نوى العين فقد
 نوى الحقيقة فيصح نيته كما لو حلف لا أكمل من هذا الدقيق ونوى اكل منه صحته نيته
 عندهم وان كانت يمينه بغيرية منصرفه الى الخبز * وان نوى ان لا يأكل ما يتخذ منها صحته
 نيته ايضا حتى لا يحنث باكل عينها لانه نوى محتمل كلامه * وان لم يكن له نية فعل قوله تقع
 على العين لا غير حتى لا يحنث بالخبز وعلى قولهما يحنث بالخبز رواية واحدة وهل يحنث
 باكل عين الخبطة اشار محمد في الايمان الى انه لا يحنث فانه قال يمينه على ما يصنع منها وهذا
 اشارته الى انه لو اكل منها لا يحنث * وذكر في الجامع الصغير وقال ابو يوسف ومحمد يحنث
 ان اكلها خبزا ايضا وهذا يدل على انه يحنث بتناول عين الخبطة عندهما وانما برد السؤال
 على هذا الوجه لان كل العين حقيقة هذا الكلام واكل الخبز مجازه فصصل الجمع بين الحقيقة
 والمجاز * وهذا الوجه الصحيح عند الشيخ ونسب الامعة والقاضى الامام فقر الدين ومائة المشايخ
 وذكر الشيخ الامام المعروف بنحو اهر زاده ان الصحيح رواية كتاب الايمان لان اسم الخبطة
 للعين حقيقة والخبز مجاز وانما لا يحنثان في لفظ واحد الا ترى انه لو نوى اكل العين لا يحنث بالخبز
 والسويق لما تنافا كذا اذا لم ينو وانصرفت يمينه الى الخبز لا يحنث لابق الحقيقة مرادة هو ما ذكر في الجامع
 ما اول فمضى قوله وان قضى حنثاى اذ نوى العين وان اكل من خبزها يحنث ايضا على
 قولهما اذا لم يكن له نية * واما المسئلة الثانية فهي ما اذا حلف لا يشرب من الفرات فاليمين
 يقع على الكرخ الذى هو حقيقة كلامه عند ابن حنيفة رحمه الله وذلك بان يضع يده عليه
 ويشرب منه بغير واسطة ولو نوى الاخراف لا يصدق قضاء عنده لانه نوى المجاز وفيه تخفيف
 من وجه كذا ذكر القاضى الامام المعروف بخان هو عندهما لو اخطرت منه يده او اناه فحرب
 يحنث * ولو شرب كرما قبل لا يحنث على قولهما اذا لم ينو ذلك كيلا يصير جامعا
 بين الحقيقة والمجاز وقيل يحنث وهو الصحيح ويلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز * واما
 المسئلة الثالثة فمسئلة النذر وهى قوله الله على ان اصوم رجب وهذه المسئلة على ستة
 اوجه * ان ينوشيا * او نوى النذر ولم يخطر بباله اليقين : او نوى النذر ونوى ان لا يكون
 يمينيا يكون نذرا بالاتفاق * ولو نوى اليقين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينيا بالاتفاق * ولو نواهما
 او نوى اليقين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا في الاول ويمينيا في الثانى عندناى وبوصف وكان
 نذرا ويمينيا دابى حقيقة ومحمد رحمه الله حتى يلزمه القضاء والكفارة جميعا بالفوات في
 الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر مع اليقين مختلفان بلا شبهة لان موجب
 النذر اولا للملزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب المحافظة على البر والكفارة
 عند الفوت لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما * ثم هذا الكلام للنذر

وكذلك قال فيمن
 حلف لا يشرب من
 الفرات انه يحنث
 ان كرم واخراف
 وقال ابو حنيفة ومحمد
 رجهما الله فيمن قال
 لله على ان اصوم
 رجب انه ان نوى
 اليقين كان نذرا ويمينيا
 وهو جمع بينهما

حقيقة لعدم توقف نيوتنه به على قرينة كما اذا لم ينوشثا والعين مجاز لتوقف نيوتنه به على قرينة وهى النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا ثبت هذا لا يجوز الجمع بينهما لما مر من الدلائل فيترجح الحقيقة على المجاز في الوجه الاول وتسقط الحقيقة بعين المجاز مرادا في الوجه الثاني * ورجب منصرف اذ ليس فيه الا العلية وفي الحديث ان رجبا شهر عظيم * الا ان الشيخ جملة ههنا غير منصرف لان المراد منه في هذه العين هو الرجب الذي يتعقب العين لا رجب مبهم فكان معدولا في الرجب المرف باللام فلا ينصرف لاجتماع العدل والعلية كما في شعر اذا اردت سمر بومك على ما عرف قوله (اما ابو يوسف ومحمد فقد عملا باطلاق المجاز وعمومه) اذا كان لفظ حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالعمل بالمجاز اولى عندهما واستعرف السرفيه * ثم للعبار ههنا وجهان * احدهما ان يجعل اكل الحنطة عبارة عن اكل ما يتخذ منها لان الحنطة اذا ذكرت مقرونة بالاكل يراد بها في عرف الاستعمال ما يتخذ منها من الخبز ونحوه يقال اكنا اجدو حنطة في ارض كذا اى اجدو خبز ويقال فلان يأكل الحنطة اى خبز الحنطة وما يتخذ منها ومطلق الاسم منصرف الى المتعارف وان كانت الحقيقة يمكن العمل بها كما في وضع القدم فصار كأنه قال لا اكل ما يتخذ منها فيصحت باكل الخبز ونحوه ولا يبحث باكل العين * والثاني وهو المذكور في الكتاب ان يجعل كل الحنطة عبارة عن اكل ما في عرف الاستعمال يقال اهل بلد كذا يأكلون الحنطة ويراد ما فيها من الاجزاء اى طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير واذا صار عبارة عن اكل ما فيا يبحث باكل العين كما يبحث باكل الخبز لدخوله تحت عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة كما في مستلحق وضع القدم * ولا يقال فلى ما ذكرتم يلزم ان يبحث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما في باطنها * لا نقول السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا يجوز ابيع الدقيق بالسويق متفاضلا ولا يكون ما كل من جنس ما كان موجودا في الحنطة فلا يبحث كذا ذكر شمس الأئمة * وذكر الامام خواهرزاده رحمه الله ان على قول محمد يبحث قوله (والشرب من الفرات) تكلموا في كيفية الجارها قال بعض مشايخنا يجعل قوله من الفرات مجازا للشرب ماء الفرات لان الشرب لا يتحقق في نفس الفرات فلا بد من ان يضم فيه ماء الفرات * ولكن هذا ليس بصواب بدليل انه لو شرب من نهر آخر يأخذ من الفرات لا يبحث ولو صار مجازا لشرب ماء الفرات ينبغي ان يبحث كما لو نسي عليه بان قال لا اشرب من ماء الفرات * بل الصحيح ان يجعل مجازا لشرب ماء منسوب الى الفرات مجاور له بعرف الاستعمال فانه يقال بنو فلان يشربون من الوادى ومن الفرات وانما يراد به ما قلنا والاخذ بالاوانى لا يقطع هذه النسبة فيبحث بالكرم والاعتزاز فجميعا لعموم المجاز لا باعتبار الحقيقة * فان نوى في قوله لا اشرب من الفرات ماء الفرات يصح فيه عند البعض حتى لو شرب من نهر يأخذ من الفرات يبحث لانه نوى ما يتخذه لفظه لان الشرب لا يتحقق بدون الماء * وعند العامة لا يصح لان الماء غير مذكور نصا وانما يصير مذكورا مقتضى الشرب والمقتضى لعموم له فلا يصح

فيل له اما ابو يوسف
ومحمد رحمه الله فقد
عملا باطلاق المجاز
وعومده لان الحنطة
في العادة اسم لما في
باطنها ومن اكلها الوما
يتخذ منها فقد اكل ما
فيها والشرب من
الفرات مجاز للشرب
من الماء الذي يجاور
الفرات وينسب اليه
وهذه النسبة لا تقطع
بالاوانى لما ذكرنا
في الجامع فصار ذلك
عملا بهومده لاجما
بين الحقيقة والمجاز

نية التعميم فيه كما لا يصح نية الثلاث في قوله انت طالق كذا في الجامع البرهاني قوله
 فاما مسئلة النذر فليس بجمع يعني ليس ما ذكر في تلك المسئلة من ثبوت حكم النذر واليمين
 بجمع الحقيقة والمجاز باعتبار الصيغة وهو ان يكون صيغته دالة على النذر بطريق الحقيقة
 وتكون دالة على اليمين ايضا بطريق المجاز بل هو نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار موجه
 اى حكمه وهو ان موجب النذر لزوم المنذور لا محالة ولا بد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح
 الترك لا يصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فاذا لزوم
 المنذور بالنذر صار تركه الذى كان مباحا حراما به وصار النذر تحريم المباح بواسطة
 حكمه وهو لزوم المنذور وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي صلى الله عليه وسلم حرم مارية
 او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك التحريم يمينا ووجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها
 النبي ان تعمر ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليها
 بالكفارة حتى روى عن مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احتقر رقبة في تحريم مارية
 وهو مذهب ابى بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثورى واهل
 الكوفة فكان النذر بواسطة موجه يمين لا بصيغته بل هو بصيغته نذر لا غير ومثل هذا ليس
 بمنع كثره القريب سعى اضافة في الشرع ويستحيل ان يكون انبثات الملك اذ ان ذلك
 بصيغته اثبات الملك والملك في القريب يوجب التعقيل بقوله عليه السلام من ملك دار محرم
 منه متقى عليه فكان الشراء اعتنا بواسطة حكمه هو ثبوت الملك لا بصيغته * وكالهيئة بشرط
 العوض هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى فكذا هذا (فان قيل) لو كان النذر يمينيا
 باعتبار موجه ينبغي ان لا يحتاج في ثبوته الى نية كالتعقيل في شراء القريب واليه ذهب سفيان
 الثورى حيث قال لو قال الله على ان اصوم هذا فمضى في الغد فافطر او كان الحلف امرأة
 فغاضت كان عليهما القضاء والكفارة (قلنا) باستعمال هذه الصيغة في محل آخر خرجت
 اليمين من ان يكون مرادة بها فصارت كالحقيقة المنجورة فلا يثبت من غير نية كذا قيل *
 والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النية لان تحريم ترك المنذور
 به ثابت نواه اولم ينو الا ان كونه يمينيا يتوقف على القصد فان النص جعله يمينيا عند القصد
 ولم رد الشرع بكونه يمينيا عند عدم القصد وثبوته ضمنا فاذا نوى اليمين فمح بصير التحريم
 الثابت به يمينيا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز * وذكر شمس الاثمة في شرح
 كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كلمتان * احدهما يمين وهو قوله الله فانه عند ارادة اليمين
 كقوله الله قال ابن عباس دخل آدم الجنة فله ما قربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء
 واللام يمينه قبان قال الله تعالى خبرا عن فرعون آتته له وفي موضع آخر آتته به * والاخرى
 نذر وهى قوله على الا ان عند الاطلاق غلب معنى النذر باعتبار العادة فحمل عليه فاذا
 نواهما فقد نوى بكل لفظهما من محتملاته فحمل نية ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في
 كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد * فعلى هذا يكون قوله على ان اصوم انجبا

واما مسئلة النذر فليس
 بجمع بل هو نذر
 بصيغته ويمين موجه
 وهو الانجبا لان
 انجبا المباح يصلح
 يمينيا بمنزلة تحريم المباح
 وصار ذلك كشرى
 القريب فملك بصيغته
 وتحريم بموجه فلهذه
 مثله

في نفسه وحواب القسم ايضا ان جاز ذلك كلا كرمك في قولك والله ان اكرمتني لا كرمك
 جواب القسم والشرط جميعا وذلك لانه لما اضاف ايجاب الصوم الى المستقبل صار كانه قال
 والله لا صوم من كذا فيتمتع ان يصلح جوابا لقسم من حيث المعنى * وذكر في بعض شروح
 هذا الكتاب ان معنى قوله تدر بصيفته يمين بموجبه ان الصوم قبل صدور هذه الصيغة كان
 غير واجب فبالنذر يصير واجبا باليمين ايضا يصير واجبا فهو يريد ان يثبت الوجوب لغيره
 كما ثبت لسيده وارادة اليمين صحيحة بالاجماع من صيغة النذر بدليل انه اذا نوى اليمين يكون يميناً
 فعلم ان ارادة الوجوب من هذه الصيغة صحيحة فاذا نوى اليمين حصل ههنا دليلان احدهما يدل
 على الوجوب لسيده وهو الصيغة والاخر يدل على الوجوب لغيره فيعمل بهما اذ لا تنافي
 بينهما لان الواجب لسيده يجوز ان يكون واجبا لغيره كما لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم
 يصير واجبا لغيره بعد ان كان واجبا لسيده حتى لو قلت وجب عليه القضاء والكفارة فكذلك اذا
 ولا يقال موجب هذا الكلام الوجوب لا بالاجماع وقدمناه في الكتاب ايجابا * لانا نقول
 انما سمى ايجابا مجازا لان الوجوب لا يكون الا بالاجماع من الشرع فثبت الايجاب به اقتضاء
 فسمى الوجوب ايجابا بواسطة انه مقتضاءه والوجه ان قال المراد من الموجب المعنى اى هو يمين
 بسمائه وهو الايجاب على ما حققناه * ويؤيده ما ذكر في بعض الجوامع فاذا نوى اليمين
 فقد نوى ما هو معنى النذر قوله (وطريق الاستعارة) كذا اعلم ان الاستعارة في
 اصطلاح علماء المعاني والبيان عبارة عن نوع من المجاز وهي ان تذكر احد طرفي التشبيه
 وترد الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه دالا على ذلك بانك للشبه
 ما ينقص المشبه به كما تقول في الحسام اسد وانت تريد الشجاع مدعيا انه من جنس الاسود
 فثبت للشجاع ما ينقص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بفرداه في الذكر *
 وانما سمو هذا النوع من المجاز استعارة لتناسب بينه وبين معنى الاستعارة وذلك لان التكلم
 متى ادعى في المشبه كونه داخل في حقيقة المشبه به فردا من افرادها برز فيما صادف من جانب المشبه به
 في معرض نفس المشبه به نظرا الى ظاهر الحال من الدعوى بروز المستعير مع التوب المستعار
 في معرض المستعار منه من غير تفاوت الا ان احدهما اذا فاش مالت الى الآخر ليس كذلك فالشجاع
 حال دعوى كونه فردا من افراد حقيقة الاسد يكتسب اسم الاسد اكتساب الهيكل
 المخصوص اياه نظرا الى الدعوى * وذكر في نهاية الانجاز ان المجاز اعلم من الاستعارة لانها
 عبارة عن نقل الاسم عن اصله الى غيره لتشبيه بينهما على حد المبالغة وليس كل مجاز تشبيه *
 وايضا ليس كل مجاز من باب البدع وكل استعارة هي من البدع فلا يكون كل مجاز استعارة *
 وايضا فان العارية ان يعطى المعبر للمستعير ما عنده فاذا قلت رايت اسدا فقد اثبت الاسدية
 للرجل فقد حصل للمستعير ما كان حاصل للمعبر فظهر وجوب تخصيص اسم الاستعارة بما
 كان النقل لاجل التشبيه على حد المبالغة ولكنها في اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز
 يعني المراد له كلهم ارادوا بهذه التسمية اياه ان اللفظ استعير عن محل الحقيقة للمعنى المجازي

وطريق الاستعارة
 عند العرب الاتصال
 بين الشئين وذلك
 بطريقين لا ثالث لهما
 الاتصال بينهما صورة
 او معنى

لعلقة بينهما استعارة الثوب * وعن هذا قيل لا بد في الاستعارة من المستعار عنه وهو
 الهيكل المخصوص مثلا * والمستعار له وهو الشجاع * والمستعير وهو المتكلم * والمستعار
 وهو اللفظ * والاستعارة هي التلفظ * وما تقع به الاستعارة وهو الاتصال بين المحلين
 كالأبد في استعارة الثوب من المستعار عنه وهو المالك * والمستعار له وهو الشخص الذي
 يريد لبس الثوب * والمستعير وهو الذي يلتبس الثوب * والمستعار وهو الثوب *
 والاستعارة وهي الالتباس * وما يقع به الاستعارة وهو الصداقة بين الشخصين * وإذا
 عرفت أنه لا بد من أن يكون بين محل الحقيقة والمجاز تعلق خاص يكون ذلك باعنا على استعمال
 لفظ في محل الجصار إذا لم يكن بينهما تعلق في نفس الأمر أو كان ولكن لم يعتبر المستعمل
 كان ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا * فاعلم أن العلماء
 وإن حصروا بناء على الاستقراء في خمسة وعشرين نوعا * إطلاق اسم السبب على
 السبب كقوله عليه السلام * بلوا أرحامكم ولو بالسلم * أي صلوهما فإن العرب لما رأيت بعض
 الأشياء يتصل بالندوة استعارت عنه البلب لمعنى الوصل * وعكسه كقول الشاعر (شعر)
 شربت الأثم حتى ضل عقلي * كذاك الأثم يذهب بالعقول * سمي الخمر اثما لكونها مسيئا
 لها * وإطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى * يجعلون أصابعهم في آذانهم * أي أنا ملهم
 وعكسه كقوله عز وجل * كل شيء هالك إلا وجهه * أي ذاته * وإطلاق اسم الملزوم على اللازم
 كقوله تعالى * أم أتزليها عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون * سميت الدلالة كلاما لأنها
 من لوازمه * ومنه قيل كل صامت ناطق أي أن الحدوث فيه يدل على محدثه فكانه ينطق *
 وعكسه كقول الشاعر (شعر) قوم إذا حاربوا شدوا ما زرعهم * دون النساء ولو بانت
 مظهر * أريد بشد المتزور الاحتزال عن النساء لأن شد الأزار من لوازم الاحتزال * وإطلاق
 أحد المتشابهين على الآخر كإطلاق اسم الإنسان على الصورة المقوشة لتشابهها شكلا وإطلاق
 اسم الأسد على الشجاع لتشابههما في الشجاعة التي هي من الصفات الظاهرة للأسد * وإطلاق
 اسم المطلق على المقيد كقول الشاعر (شعر) * فيا ليتناحي جيعا ولية * إذا نحن متنا ضمنا كفتان *
 ويا ليت كل اثنين بينهما هوى * من الناس قبل الوم يلتقيان * أي قبل يوم القيامة * وعكسه قال
 شريح أصبح ونصف الخلق على غضبان يريدان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له لأنصف
 الناس على سبيل التعديل والتسوية * ومنه قول الشاعر (شعر) إذا مت كان الناس
 صنفا شامت * وآخر من بالذي كنت أفعل * وإطلاق اسم الخاص على العام كقوله تعالى
 وحسن أولئك رفيقا * أي رفقاء * وعكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام * وأنا
 أول المؤمنين لم يرد الكل لأن الأنبياء كانوا قبله مؤمنين * وحذف المضاف سواء أقيم المضاف إليه
 مقامه كقوله تعالى أخبرا * وأسأل القرية * أو لا كقول أبي دؤاد (شعر) أكل امرئ تحسين
 امرأ * ونار توقد بالليل نارا * أو يسمي هذا مجازا بالنقصان * وعكسه كقول الشاعر (شعر)
 أنا ابن جلا وطلاع الشيا * متى أضع الهامة تعرفوني * أي أنا ابن رجل جلاى أو وضع امرء *

لان كل موجود من الصورة صورة ومعنى ﴿ ٦١ ﴾ لاثالث لها فلا تصور الاتصال بوجه ثالث اما المعنى قتل

قوله لم يولد جبار
والتبضع اسد لاتصال
ومشابهة في المعنى
بينهما واما الصورة
فقتل تسمية المطر سماء
قالوا مارا لنا طاء السماء
حتى اتيناكم اى المطر
لاتصال بينهما صورة
لان كل عال عند
العرب سماء والمطر
من السحاب ينزل
وهو سماء عندهم
فسمى باسمه وقول الله
عز وجل او اجاء احد
منكم من الغائط وهو
المطيم من الارض
يعنى الحدث بالغائط
لمجاورته صورة في
العادة وقال تعالى اني
اراق اعصر خيرا
اى ضا لاتصال
بينهما ذاتا لان الغيب
مركب بقله وامه
وقشره فسلكنافي
الاسباب الشرعية
والعلل هذين
الطريقين في الاستعارة
وهو الاستعارة
بالاتصال في الصورة
وهو السببية والتعليل
لان المشروع ليس
بصورة محس
فصار الاتصال في
السبب نظير الصور

وتسمية الشيء باسم ماله به تعلق المجاورة كنسبتهم قضاء الحاجة بالغائط الذى هو المكان
المطيم من الارض * وتسمية الشيء باسم ما يؤهل اليه كنسبة الغيب بالخمر * وتسميته باسم
ما كان كنسبة الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا * واطلاق اسم الحبل على الحال كقوله
عليه السلام لا يفيض الله فاك اى اسنانك * وعكسه كقوله جل جلاله واما الذين ابضت
وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون اى في الجنة لانها محل نزول الرحمة * واطلاق
اسم آله الشيء عليه كقوله عز قائلا حكاية عن ابراهيم عليه السلام واجعل لى لسان صدق
في الآخرين اى ذكر احسننا طلاق اسم اللسان واراد به الذكر اذا لسان آله * واطلاق اسم
الشيء على بدلته كقولهم فلان اكل الدم اذا اكل الدية * ومنه قول الشاعر يا كلن لى ليلة
اكافاه اى عن كاف * واطلاق النكرة في موضع الاثبات للعموم قال تعالى علت نفس
ما حضرت اى كل نفس * ومنه دع امرأ وما اختاره اى اترك كل امرئ واختاره *
واطلاق المرفع باللام وارادة واحد منك كقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا اى بابا من
ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير واطلاق اسم احد الضدين على الآخر كقوله تعالى وجزا سبيته
سيئة مثلهما فانها من المبتدئ سيئة ومن الله حسنة * ومنه ما يقال قاله الله ما احسن ما قال
يريدون به الدلالة وان كان هو الدلاء عليه * والحذف كقوله تعالى بين الله لكم ان تضلوا
اى لتلا تضلوا * والزيادة كقوله تعالى ليس كنهه شيء ولكن ما حصره اشبح في قوله
وذلك اى الاتصال الذى يقع به الاستعارة بطريقين لاثالث لهما اضبط مما ذكره اذ لا يكاد
يشذ عنه شيء مما ذكره ولا يخفى عليك تمادخل بعضها في بعض قوله (كل موجود
من الصور) اى من المحسوسات التى تجرى في اسمائها المجازة ولفظ شمس الائمة فان كل
موجود مصور يكون له صورة ومعنى ما لا نطاه السماء حتى اتيناكم اى كافى طين وردفة
بسبب المطر اى ان وصلنا اليكم وقال الشاعر (شعر) اذا نزل السماء بارض قوم * رصناه
وان كانوا ضنا به اى اذا نزل المطر بارض قوم ونبت الكلاء رصناه وان كان ذلك القوم كارهين
غضايا ولم نلتفت الى غضبهم * لاتصال بينهما اى بين السحاب والمطر صورة لان السماء اسم
لكل ما علاك فاطلك * ومنه قيل لسقف البيت سماء وقال تعالى فليدد بسبب الى السماء
والمطر ينزل من السحاب وهو سماء عندهم فكان بين المطر والسحاب الذى هو السماء اتصال
فسمى المطر باسمه وهو السماء * سمي بالغاثة اى سمي بالحدث باسم المكان المطيم وهو الغائط *
لمجاورته اى لمجاورة الحدث المكان المطيم صورة في العادة لانه يكون في المطيم من الارض
عادة وهو من قبيل اطلاق اسم الحبل على الحال كقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد
لاتصال بينهما اى بين العصير الذى يصير خرا وبين الغيب لان الغيب مركب بقله هو ما سفل
من كل شيء ويقال تركت بنى فلان متافلين اى يا كلون الثقل يعنون الحب وذلك اداما يكن
لهم ابن وكان طعامهم الحب كقوله (فسلكنافي الاسباب الشرعية والعلل) والاحكام ايضا
اى في المشروعات جمع هذين الطريقين وهما الاتصال صورة والاتصال معنى وجوزنا

فيما تحس والاتصال في معنى المشروع كيف شرع اتصال هو نظير القسم الآخر من المحسوس

بهما الاستعارة فيها فالاستعارة الجارية بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في الشرعيات بالمجاورة التي يهناظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري وهو معنى قوله فصار الاتصال في السبب نظير الصور فيما يحس لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الانضمام الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والاثبات ومعنى المعلول ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبل اتصال المطر بالصحاب * والاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذى شرعته نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوى * فنظير الاولى استعارة الشراء للملك والفاظ العتق لازالة ملك التمتعة فانها جازئة للاتصال الصوري كافي المطر والصحاب لا بالمعنى اذ ليس بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة * وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك التمتعة * ونظير الثانية استعارة الحوالة لوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد رحمه الله لفظ الحوالة للوكالة في الجامع الصغير فقال في المضارب ورب المال اذا افتراق وليس في المال ربح وبعض رأس المال دين لا يجبر المضارب على نقل الدين ويقال له احل رب المال عليهم اى وكله ببعض الدين * وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة لتشابههما في المعنى ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوى من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق اخر لخالفة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيعوز استعارة احدهما للآخر قال الله تعالى * يوصيكم الله في اولادكم * اى يورثكم قوله (ولا خلاف بين الفقهاء) رد لقول من زعم ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والنكاح والطلاق متمسكاً بان هذه الالفاظ انشأت في الشرع وانها افعال جارية الكلام وهى اللسان ومخارج الحروف بمنزلة افعال سائر الجوارح ومن فعل فعل حقيقة واراد ان يكون فاعلا فعلا آخر لا يكون كذلك فكذلك افعال هذه الجارحة وانما يدخل الاستعارة والمجاز في الالفاظ التى من باب الاخبار والامرو والنهى ونحوها * وعند العامة يجرى الاستعارة في جميع الالفاظ الشرعية لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة او استعملت المجاز في كلامهم وعرف بالثأمل طريقه يكون اذا منها بالاستعارة لكل متكلم من جلته او من غيرهم كصاحب الشرع متى وضع طريق التعليل كان اذا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق * وقولهم انها انشاء افعال والمجاز يجرى في الاخبار قلنا المجاز لا يختص بالاخبار بل هو جار في سائر اقسام الكلام وهذه الالفاظ وان جعلت انشأت شرما لم يخرج من ان يكون كلاما والاستعارة جازئة في الكلام اذا وجد طريقها كافي الامر والنهى فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل وذلك الكلام شبيه كلام آخر هو انشاء لفعل آخر من حيث المعنى الذى هو طريق الاستعارة فهو نظير الالفاظ القنوية كذا في الميزان * ان الاتصال بين اللفظين اى ان مدلوليهما من قبل حكم الشرع * وانها ليس بحكم يختص باللفظة اى طريق الاستعارة او الاستعارة على

لا خلاف بين الفقهاء ان الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقا للاستعارة فانه ليس بحكم يختص باللفظة لان طريق الاستعارة القرب والاتصال وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجدا والمشروع قائم بهما الذى شرع له وسببه الذى نعلق به فصحت به الاستعارة

ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع ﴿ ٦٣ ﴾ سيبا اوعله يثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه لفظ

تأويل المجاز * وذلك ثابت اى القرب والاتصال يثبت ويحقق * وبين كل موجودين اى
بين موجودين من حيث وجدان كان وجودهما حاسنا يتحقق الاتصال بينهما يعتبر باعتبار
الوجود الحسى وان كان وجودهما شرعا يتحقق الاتصال بينهما باعتبار ذلك الوجود *
والشروعات توجد شرعا وهي قائمة بمعناها متعلقة بأسبابها نحو الملك فانه مشروع قائم بمعناه
وهو كونه مطلقا وحاجزا وله سبب تعلق به وهو الشراء فيتحقق الاتصال بينهما معنى وصورة
كما فى المحسوسات * فصحت اى ذلك الاتصال الاستعارة * وحاصله ان الاتصال الذى
هو طريق الاستعارة يتحقق فى المحسوس والمشروع جميعا صورته معنى فيعوز به الاستعارة
فى الكل لما مر ان اجواز الاستعارة متوقف على معرفة الطريق وتحقيقه لاعلى التوقيف *
والمشروع قائم بمعناه الذى شرع له وبسببه الذى تعلق به كالتكاح ينطق بوجوده بكلام
المتعاقدين الذى هو سببه ومعناه الذى شرع لاجله وهو الانضمام والازدواج وكذا البيع
والهبة وجع المشروعات قوله (ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ) بانه ان تعلق حكم
الشرع بما جعل سببا له على نوعين * تعلق يدرك بالعقل ونعنى به انه كان ثابتا قبل الشرع
وقد كانت اللغة دالة عليه كتعلق الملك بالبيع والهبة وتعلق الحل بالكاح واشياء ذلك ولهدا
لا ينكر ثبوت الملك بالبيع والحل بالتكاح احد من اهل الملل * وتعلق لا يدرك بالعقل بان
لم يكن ثابتا قبل الشرع ولادل عليه اللغة كتعلق وجوب الحد بالذف وشرب الخمر ولهذا
ترى اهل الملل ينكرونه سوى اهل الاسلام والاستعارة انما يجرى بين الشيئين اذا عقل
بينهما اتصال وتعلق لا فنيا لا يعقل فكانت جارية فى القسم الاول لافى القسم الثانى واذا كان
كذلك كانت هذه استعارة فى اللفظ القوى فى التحقيق لان الشرع لم يغيره عن موضوعه
بل قرره على ما كان فصيح كفى سائر الالفاظ القوية وكما قبل تقرير السرم اياه قال نتمس الامثة
رحم الله اذا تأملت فى اسباب المشروعات وجدتها دالة على الحكم المطلوب بها باعتبار اصل
الغة فيما يكون معقول المعنى والكلام فيه ولا استعارة فيما لا يعقل الا ترى ان البيع مشروع
لا يحاب الملك وموضوعه ايضا فى اللغة * وقوله متعلقا حاله عن المفعول معنى وهو الحكم
اذ هو مضاف الى الفاعل * وسببا مفعول ثان للشرع * ولا يثبت خبران * وما شاكله نحو
الهبة تدل على الملك لفظه والاجارة تدل على ملك المنفعة لفظه وكذا الامارة والوكالة واشباهها
قوله (وهذا) لما اقام الدليل على ما ذكر شرع فى بيان كونه متفقا بين الجمهور فقال
وهذا اى استعمال المجاز فى الالفاظ الشرعية كثيرة فى مسائل اصحابنا وكذا الشافعى رحمه الله
يجهز استعارة لفظ التقرير لطلاق كما هو مذهبنا وعلى العكس على مذهبه وكذلك يمنع احد
من السلف عن استعمال المجاز فى الالفاظ الشرعية ثبت انه لا خلاف فى هذا الفصل بين
الجمهور قوله (مجاز استعارة) ترادف على وجه التأكد وانما اكد لانه فى بيان الخلاف *
لانه انما عقد هبة تبنى لقول بعض اصحاب الشافعى ان التكاح فى حق النبي صلى الله عليه وسلم
بمنزلة الترسى فى حق الامة حتى يصح بلاول ولا شاهد بلفظ الهبة وفى حال الاحرام وان

والكلام فيما يعقل
ولا استعارة فيما
لا يعقل الا ترى ان
البيع قليل العين
شرعا ولذلك وضع لفظه
فكذلك ما شاكله
وهذا فى مسائل
اصحابنا لا يخصى
وقال الشافعى رحمه
الله ان الطلاق يقع
بلفظ الصبر مجازا
والعتاق يقع بلفظ
الطلاق مجازا ولم
يمنع احد من ائمة
السلف عن استعمال
المجاز فقد انفرد تكاح
الذى عليه السلام بلفظ
الهبة مجازا مستعارا
لانه انفرد هبة لان
تمليك المال فى غير المال
لا يتصور وقد كان
فى نكاحه وجوب
الصدل فى القسم
والطلاق والعدة ولم
يتوقف الملك على
القبض ثبت انه كان
متعارفا ولا اختصاص
لرسالة بالاستعارة
وجوه الكلام بل
الاس فى وجوه التكلم
سواء ثبت ان هذا
فصل لا خلاف فيه

يزيد على التسع ولا يلامه القسم ولا ينحصر عدد الطلاق منه ولا يجب المهر بالبقر ولا بالدخول فقال السبخ نكاحه عليه السلام بلفظ الهبة ينقد نكاحا لاهبة لأن الهبة تمليك المال بغير عوض وذلك لا يتصور حقيقة فيا ليس بمال لعدم المحل ولذا لم يكن احكام الهبة بآنة من توقف الملك على القبض وحق الرجوع لاهبة بعد القبض حتى لم يكن لمن وهبت نفسها منه عليه السلام ان تزوج زوج آخر قبل تسليم النفس ولا ان ترجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان في نكاحه عليه السلام وان كان معقودا بلفظ الهبة وجوب القسم حتى كان يقول اللهم هذه قسمتي فيما املك فلا تأواخذني فيما املك يزيد زيادة محبته عليه السلام لبعض نسائه * وقد قيل كانت الموهوبات اربعا * ميمونة بنت الحارث * وزينب بنت خزيمة ام المساكين الانصارية * وام شريك بنت جابر * وخولة بنت حكيم كذا في الكشف * وكذا الطلاق كان مشروعا في حقه عليه السلام حتى طلق خفصة وسودة ثم ارجعهما * وكذا العدة كانت واجبة في طلاقه حتى لم يكن يحل لمطاقته الخروج من المنزل مادامت في العدة وهذه الاحكام كلها تا في القسري فرفنا انه انعقد نكاحا لاهبة كما هو قول الجمهور ورواها اصح افعال الشافعي * فثبت انه اى لفظ الهبة كان مستعارا لنكاح ولما ثبت جواز الاستعارة في حقه عليه السلام ثبت في حق الامة لانه ليس للرسالة اثر في معنى المخصوص بالاستعارة ووجوه الكلام فان معنى المخصوصية هو التعفيف والتوسعة وما كان يطعمه حرج في استعمال لفظ الكاح فقد كان عليه السلام اوضح الناس قوله (خير ان الشافعي) استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله هذا فصل لا خلاف فيه يعني ان الشافعي وافقنا في جواز جريان الاستعارة في الالفاظ الشرعية الا انه لا يجوز استعارة الفاظ التملك لنكاح ويأتي ان انعقد الكاح الابلغ الكاح والتزويج لما ذكر لان الاستعارة لا تجري في الالفاظ الشرعية * اما بيان المسئلة فقول النكاح انعقد بلفظ الكاح والتزويج والهبة والصدقة والتمليك عندنا ولا ينقد بلفظ الاعارة والاباحة والاحلال * واختلف مشايخنا في انعقاده بلفظ الاجارة والرهن والقرض والصحيح انه لا ينقد بها * واختلوا ايضا في انعقاده بلفظ البيع والبراءة فليل لا ينقد لان انعقاده بلفظ الهبة ثبت نصا بخلاف اقياس فلا يلحق به الا ما كان في معناه من كل وجه والبيع ليس في معنى الهبة وقيل انعقد وهو الصحيح كذا في طريقة الجرجانية * وانما انعقد بلفظ الهبة اذا طلب الزوج منها الكاح حتى لو طلب منها التمكن من الوطى فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا كذا في المطلع واليه اشير في فتاوى افاضى الامام فخر الدين * وكان شيعي رحمه الله يقول نافلا عن بعض الفتاوى انه بشرط التبة في الهبة لان ابا البنت لو قال وهبتها منك لخدمك فقال قيات لا يكون نكاحا فلما احتملت الهبة الخدمة والنكاح لا يتعين الكاح الا بالنية وما ظفرت بهذه الرواية * وعندنا في رحمه الله لا ينقد الابلغ الكاح او التزويج عربيا كان اللفظ اوضحه في الاصح * وفي قول لا ينقد بغير العربي قال لم يحسن القاعد العربية بغرض الى من يحسنها * وفي قول ان كان يحسن العربية لا ينقد ولا يعتد * والمعنى فيه

خير ان الشافعي رحمه الله في ان انعقد الكاح الابلغ الكاح او التزويج لانه عقد شرعي لا مأمور لا يخص من صالح الدين والدنيا ولهذا سارع بهذين القطين وليس فيهما معنى التملك بل فيهما اشارة الى ما قلنا فلم يصح الانتقال منه لفصور اللفظ من اللفظ الموضوع له في الباب وهذا معنى قولهم عقد خاص شرعي بلفظ خاص وهذا كلفظ الشهادة لما كان موجبا بنفسه بقوله اشهد لم يتم اليمين بتمامه وهو ان يقول احلف بالله لانه موجب لغيره فلم يصلح الاستعارة

ان الكاح شرع لمقاصد جده لا تحصى مما يرجع الى مصالح الدين والدنيا من حرمة المصاهرة
 ووجوب النفقة والمهر وجران التوارث وتحصين الدين وثبوت صفة الاحسان وغيرها وانما
 ثبت الملك فيه باعتبار ضرورة تحصيل هذه المقاصد المطلوبة شرعا بعد الكاح لا مقصودا في الباب
 فشرع بلفظ ينبي من هذه المعاني لفظه هو الكاح والتزويج فان التكاح في اللغة عبارة عن الضم
 الذي يدل على الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وكذلك لفظ التزويج ينبي من هذه المقاصد لانه
 ينبي لمة عن الازدواج والتلفيق بين الشيتين على وجه الاتحاد بينهما كروحي الخلف ومصرعي
 الباب وليس في هذين اللفظين ما يدل على التملك ولهذا لا يثبت بهما ملك العين اصلا والهبة
 وسائر الالفاظ الموضوع للتمليك لا ينبي من هذه المقاصد فلا يجوز الانتقال عنه اعني عن اللفظ
 الموضوع له وهو الكاح او التزويج الى هذه الالفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له في
 هذا الباب في اعادة المقاصد المطلوبة بالكاح كما لا يصح الانتقال الى لفظ الاجارة والاحلال مع ان
 ملك الكاح اقرب الى ملك المنفعة منه الى ملك الرقبه لفظ الاحلال اقرب الى معنى الكاح من البيع
 لانه ليس في التكاح الاستحلال الفرج فلما يميز الانتقال الى الاجارة والاحلال فلان لا يجوز الى
 الفاظ التملك كان اولى * الا ان في حق النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتقد بلفظ الهبة مع
 قصوره فيه تخفيفا عليه وتوسعة لغات في حقه كما قال تعالى * خالصه ذلك * وهذا معنى قول
 اصحاب الشافعي انه عقد خاص اى مختص بلفظ لا يثبت بدونه * شرع بلفظ خاص اى
 بلفظ مختص بهذا العقد لا يستعمل في غيره * وذكر في بعض مصنفات الشئخ وهو معنى
 قول اصحاب الشافعي ان التكاح لفظ خاص وله حكم خاص فلا يجوز اقامه لفظ آخر مقامه
 كافي الشهادة لما كان لها لفظ خاص وله حكم خاص وهو وجوب القضاء على القاضي لا يجوز اقامه
 لفظ آخر مقامه وهو ايمان حتى لو حلف وقال والله ان لهذا الرجل على هذا الرجل كذا وكذا
 من المال لا يحب القضاء به * وكان المعنى فيه هو ان اليمين ما وضعت للاثبات بل للدفع والاثبات انما
 يتحقق فيه بواسطة الدفع واليمينه وضعت للاثبات في الاصل فلا يجوز اقامه لفظ وضع للاثبات
 بواسطة مقام لفظ وضع للاثبات بلا واسطة فهكذا يميز اللفظين ثبتت هذه المقاصد بلا واسطة
 ولفظ الهبة وغيره انما ثبت بواسطة ملك الرقبه فوجب ان لا يجوز اقامته مقام ما يوجب المقاصد
 بلا واسطة فهذا معنى قوله لفظ الشهادة موجب بنفسه ولفظ اليمين موجب لغيره * ويجوز
 ان يكون معناه ان لفظ الشهادة موجب بنفسه اذ هو لفظ وضع للاثبات واستعمل فيه حتى
 ذكر الله تعالى في موضع اثبات الوجدانية لانه لفظ الشهادة يقال جل ذكره * شهد الله انه
 لا اله الا هو * واليمين موجبة لغيرها وهو صيانة حرمة اسم الله تعالى عن الهتك فلا يجوز
 اقامة اليمين مقامه لقصور لفظ اليمين عن لفظ الشهادة ولهذا لا يقوم قوله اعلم او اتيقن مقامه
 لان لفظ الشهادة انشاء وذلك اخبار فكان قاصرا عن الانشاء فلا ينوب منه قوله (وكذلك
 عقد المفاوضة) اى كالشهادة شركة المفاوضة فانها لا تنقد الا بلفظة المفاوضة عندكم * وانما
 قيد به لان عنده المفاوضة ليست بمشرانوعة اصلا حتى قال كان في الدنيا عقد فاسد فهو

وكذلك عقد المفاوضة
 لا ينقد الا بلفظ
 المفاوضة عندكم
 كذلك حتى عن
 الكرخي لان غيره
 لا يؤدي معناه

المفاوضة وربما قال انه نوع من اتمار * كذلك حكى عن الكرخى يعنى حكى هذا المذهب
عن ابي الحسن الكرخى * لان غيره اى غير لفظ المفاوضة من الالفاظ التى تؤدى معنى
الشركة * لا يؤدى معناه اى معنى عقد المفاوضة او معنى لفظ المفاوضة وذلك لان اشتقاق
هذا اللفظ اامن التفويض سمي به هذا المقد لان كل واحد منهما يفوض التصرف الى
صاحبه فى جميع مال التجارة * او من قولهم الناس فوضى فى هذا الامر اى سواء لا يتاين بينهم
وسمي به هذا المقد لانه مبنى على المساواة فى المال والريح والالفاظ التى تستعمل فى الشركة وينوب
بعضها عن البعض لا يؤدى هذا المعنى اصلا فلا يجوز اسماعلتها للمفاوضة * وفى المبسوط
وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله ان المفاوضة لا يتعد الا بلفظة المفاوضة حتى
اذا لم يذكر اللفظ المفاوضة كان عتانا ما والعنان قد يكون خاصا وقد يكون عاما * قال وتأويل
هذا ان اكثر الناس لا يعرفون جميع احكام المفاوضة فلا يتحقق فيها الرضاء بحكم المفاوضة
قبل علمها به ويجعل تصريحها بالمفاوضة قائما مقام ذلك كله * فان كان المتعاقدان يعرفان
احكام المفاوضة صح العقد بينهما اذا ذكرنا معنى المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها لان الاعتبار
هو المعنى دون اللفظ قوله (ولهذا لم يجوزوا *) اى ولما ذكرنا ان ما قصر من الالفاظ عن
تأدية معنى اللفظ الآخر لا يجوز ان يقوم مقامه لم يجوز بعض اصحاب الشافعى نقل الاحاديث
بالمعنى لان النبي صلى الله عليه وسلم كان افصح العرب والجم وكان مختصا بجموع الكلم فلا
يؤدى لفظ آخر معنى لفظه فلا يقوم مقامه لقصوره عنه * ولكن هذا القول غير مأخوذ
عندهم فان صاحب القواطع ذكر فيه وقال بعض اصحابنا كل ما اوجب العلم من الالفاظ الحديث
قال لعل فيه على المعنى لامرأة اللفظ فيه واما الذى يجب العمل به منها فانه لا يجوز الاخلال بلفظه
كقوله عليه السلام وتحريرا التكبير وتحليلها التسليم وكقوله عليه السلام خمس يقتلن فى
الحل والحرم * وما اشبه ذلك * قال والاصح هو الجواز بكل حال * واما علماؤنا فاحصوا
بقوله تعالى * وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك اى
احللت لك من وقع لها ان تب لك نفسها ولا تطلب مهرا من النساء المؤمنات ان اتفق ذلك
ومتى جاز نكاح النبي عليه السلام وهو قدوة الامة جالامة الاحيث ثبتت الخصوصية *
وقوله تعالى * خالصة * صدره * وكذلك كود الله وكتاب الله اى خلص لك احلال ما احللت لك
خلوصا * والفاعل والفاعلة فى المصدر غير ميز كالخراج والقاعد والمافية والتكاذبة
كذا فى الكشف * او هي صفة * صدره محذوف دل عليه قوله وهبت اى هبة خالصة لك
بغير بدل وكان عليه السلام مخصوصا بذلك بخلاف سائر المؤمنين فان الهبة لا تقتلص لهم بل
يجب البذل حكما * والدليل على ما ذكرنا صدر الآية وسياقها فان المذكور فى اول الآية
* احللت لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن وفى سياقها قد علمنا ما رضنا عليهم فى ازواجهم *
ففرقا ان الخلوص له الاباحة بغير مهر وان لا اباحة لغيره الا بضرر ومهر * ولان
الخصوصية لا بانه الشرف ولا يتبين ذلك فى تخصيص باللفظ اذ ليس فى اطلاق العبارة بلفظ

ولهذا لم يجوزوا
رواية الاحاديث
بالمعنى والجواب
ان لفظ البيع والهبة
وضع ملك الرقية
وملك الرقية سبب
ملك المتعة لانه لك
المتعة ثبت به بما فاذا
كان كذلك قام هذا
الاتصال مقام ما ذكرنا
من المجاورة التى هي
طريق الاستعارة بهذا
فصح الاستعارة بهذا
الاتصال بين السبين
والحكيمين

دون لفظ فائدة ولا عصر في العبارة ولا حرج خصوصا لمن كان أفصح العرب والعجم انما
 الفائدة في الاحكام التي تتعلق بالالفاظ وامانا في هذا المسئلة على رضى الله عنه فانه روى ان رجلا
 وهب ابنه لعبد الله بن الحر فاجاز على رضى الله عنه ذلك * ولما ثبت الانعقاد بلفظ الهبة ثبت
 بلفظ البيع بالطريق الاولى لانه مثله في الايجاب ويزيد عليه بالعرض والنكاح لا يكون الا بعوض
 فكان البيع اقرب الى النكاح من الهبة * واما الكلام من حيث المعنى فما اشار اليه الشرح
 في الكتاب بقوله والجواب اى عاقل الشافعي انه لا يجوز اقامة الفلج التملك مقام لفظي النكاح
 والتزويج لانعدام الجوز هو ان لفظ الهبة والبيع وسائر الفاظ التملك * وضع اى كل واحد
 منهما ملك الرقة * وملك الرقة سبب ملك المتعة اى موجب له اذا كان المحل قابلا له لان
 ملك المتعة يثبت به تعالى فكان الفلج التملك سببا لملك المتعة وقد ثبت من مذهب العرب
 استعارة اللفظ لغيره اذا كان سببها كاستعارة لفظ السماء للكلاء في قولهم * اذا سقط السماء
 بارض قوم * اى الكلاء بدليل قوله رعيته وان كانوا خضايا لان السماء سبب المطر والمطر
 سبب الكلاء وكاستعاروا لفظ المسيس للجماع لان المس سبب اتبعات الشهوة وذلك مؤدى
 الى الجماع * واذا كان كذلك اى واذا كان الانسان ماذكرا من وجود الاتصال بين ملك
 المتعة والفاظ التملك بواسطة ملك الرقة قام هذا الاتصال مقام الاتصال الدائى بين المحسوسين *
 فصحت الاستعارة لهذا الاتصال اى لاجل هذا الاتصال الموجود بين السبين والحكمين *
 المراد بالسبين اللفظ التملك والفاظ النكاح ومن الحكمين ملك الرقة وملك المتعة فالاتصال
 بين السبين ثابت من حيث ان كل واحد يوجب ملك المتعة احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة
 وكذا بين الحكمين لان ملك المتعة يثبت بملك الرقة فيجوز ان يقوم هذه الالفاظ مقام الفلج
 الذكاح لان ما هو المقصود بالنكاح وهو ملك المتعة يثبت بالفاظ التملك بواسطة ملك الرقة قال شمس
 الامتدح الله ولا حاجة الى التية يعنى في انعقاد الذكاح بالفاظ التملك لان المحل الذى اضيف اليه
 متعين لهذا المجاز وهو النكاح لنسبته من قبول الحقيقة بخلاف ايقاع الطلاق بالفاظ المتق لصلاحيته
 المحل الوصف بالحقيقة (فان قيل) ملك المتعة في النكاح غير ما يثبت في ملك اليمين لتغايرهما
 في الاحكام المتعلقة بهما من ثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ونحوها في احدهما دون
 الاخر والفاظ التملك لا يعرف سببا لنوع الاول من ملك المتعة بل يعرف سببا لنوع الاخر فلا
 يجوز اثباته بها (قلنا) ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطن وهو لا يختلف في الذكاح
 وملك اليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما كما لا دافاة في باب الذكاح ثبت مقصودا به وفي ملك
 اليمين يثبت به تعالى وقد يختلف الحكم لتغاير الحالة مع اتحاد الذات كالثمرة للصلة بالنسب يتعلق بها حق
 الشفع ولا يتعلق انا كانت منفصلة فاختلف الحكم لتغاير الحال دون الذات ونحن انما اخترنا
 اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فثبت على حسب ما يحتمل المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا انتبتنا
 به ملك المتعة قصدا لاتباع ثبت فيه احكام النكاح ولا يثبت احكام ملك اليمين قوله (والجواب
 عا قال) اى عاقل الشافعي ان الذكاح عقد شرع لا مورد لا نحصى من مصالح الدين والدنيا

والجواب عا قال ان

هذه الاحكام من

حيث هي غير محصورة

جعلت فروعا لثمرات

لنكاح وبني النكاح

على حكم الملك له

عليه لانه امر معقول

معلوم الا ترى ان

المهر يزوم بالعقد لها

ولو كان ماذكرت

اصلا وهو مشترك

لما صح بايجاب العرض

على احدهما ولهذا

كان الطلاق بدالزوج

لانه هو المالك واذا

كان كذلك قلنا لما شرح

هذا الحكم بلفظ

النكاح والتزويج ولا

يخصان بالملك وضعا

ولغة فلان يثبت بلفظ

الملك والبيع والهبة

وهي التملك وضعا

اولى

فلا ينقد الابلغ النكاح والتزويج هو اننا لانسلم ذلك بل هو مشروع لامر واحد وهو ملك
 المتعة وماورائه من فروع النكاح ونحوه لان الامور الاصلية فيه لانهما غير محصورة لا يمكن
 ضبطها فلا يصلح وضع النكاح لامور غير معلومة ولانها ربما تحصل وربما لا تحصل وقد
 تحصل بعضها دون البعض فلا تصلح ان تكون هي المقصود الاصل في وان يكون النكاح
 مبنيا على ابدال الامر الاصل ان ثبت عقيب علته لا محالة كسائر الاحكام عقيب اسبابها فيعمل
 مبنيا على حكم الملك للرجل على المرأة لان ثبوت الملك به امر معقول بدليل ان الرجل قوام
 على المرأة كالنحو على الامة وبدليل ان البذل وهو المهر يلزم بالعقد لها عليه * ولو كان
 ما ذكر الشافعي من المصالح اصلا في النكاح لما كان ايجاب البذل على احدهما خاصة لان تلك
 المصالح مشتركة بينهما * وكذا هو معلوم ايضا بلا شبهة وثبت في حق الجميع قطعا فكان
 جعله اصلا في النكاح اولي * واذا كان كذلك اى واذا كان الحكم الاصل في النكاح ما ذكرنا
 وهو الملك قلنا لآخره والتقريب ظاهر وقوله وضعا ولغة ترادف * او وضعا اى في اصل
 الوضع * ولغة اى في استعمال اهل اللغة قوله (وانما صلح الايجاب * جواب سؤال
 يرد على هذا التقرير وهو ان يقال لما كان المقصود الاصل في اثبات الملك ينبغي ان لا ينقد
 النكاح بلفظ النكاح والتزويج لانها لا يثبتان عن اثبات الملك بوجه لغة * او كان استعمال
 الفاظ التملك فيه اولي من استعمال لفظي النكاح والتزويج * فقال انما صلح الايجاب اى
 اثبات هذا الحكم بمذنبين اللفظين لانها بمنزلة العلمين لهذا الحكم في اثبات هذا الملك بهما
 والعلم يثبت الحكم بعينه لا بعينه بمنزلة النص في دلائل الشرع * وبانه ان الاسم الموضوع
 للشيء يدل على ما وضع له سواء عقل معناه او لم يعقل لان الحقيقة تثبت بالجماع من غير ان يعقل
 معناها الا ترى ان الاعلام يدل على معيبتها من غير ان يوجد فيها معناها فان القصير يسمى طويلا
 والاسود يسمى كافورا ويدلان على المسمى من غير وجود معنى الطول والبياض اصلا كما ان
 النصوص يوجب الاحكام بعينها سواء عقل معناها او لم يعقل * وكان هناك اذا احتج الى
 القياس يعتبر المعاني فكذلك هنا اذا احتج الى الاستعارة تعتبر المعاني ليصح استعارة هذا
 اللفظ لمعنى آخر * فلما ثبت الملك الذي هو مقصود في الباب * بهما اى بلفظي النكاح والتزويج *
 وضمان غير ان يكون لهما دلالة باعتبار اصل الاشتقاق على الملك * صححت التعدية به اى صححت
 تعدية ثبوت الملك وكان الباء مزائدة * او صححت تعدية ثبوت الملك * به اى يكون الملك ثابتا بهما
 والباء السببية الى ما هو صريح في التملك وهو الالفاظ المتنازع فيها وهذا بخلاف لفظ الاجارة
 والامارة والاحلال واخواتها فان الاجارة والامارة تملك الملك المنفعة بعوض وغير عوض
 وملك المنفعة لا يكون سببا لملك المتعة بحال * والاقراض بمعنى الامارة ايضا على ما عرف في موضعه
 مع ان الاقراض في محل المتعة لا يصح لان محلها الادنى والاستقراض في الحيوان لا يجوز *
 واما لفظ الاحلال فلا يوجب ملك المتعة اصلا وكذا الاباحة والتمتع فان من احل لغيره طعاما
 او اباحه له او اذن له ان يتبع به لا يملكه وانما تملكه على ملك المبيع فكذا اذا استعملت في الكاح

وانما صلح الايجاب
 بلفظ النكاح والتزويج
 وان لم يوضع للملك
 لانها اسمان جعلتا
 علم لهذا الحكم والعلم
 يعمل وضعا بعينه
 بمنزلة النص في دلائل
 الشرع وانما يعتبر
 المعاني لصفة الاستعارة
 على نحو ما يستعمل
 لقياس فلما ثبت الملك
 بهما وضمان صححت
 التعدية به الى ما هو
 صريح في التملك

فان قيل فهلا صحت
 استعاره النكاح لبيع
 والمناسية التي ذكرت
 قائمة لانها تقوم
 بالطرفين جميعا
 لا بحالة لا يناسب
 الشيء فيه الاو ذلك
 يناسبه كالاخرين
 قيل له الاتصال من
 هذا الوجه على
 نوعين احدهما اتصال
 الحكم بالعلة والثاني
 اتصال الفرع بما هو
 سبب محض ليس
 بعلة وضعت له
 فالاول يوجب
 الاستعارة من
 الطرفين لان العلة
 لم تنسرح بالحكمها
 والحكم لا يثبت الا
 بعلة فاستوى
 الاتصال فثبت
 الاستعارة ولهذا
 قلنا فين قال ان
 ملكك عبدا فهو
 حر فلك نصف عبد
 ثم باعه ثم ملك
 النصف الباقي لم
 يعتق حتى يجمع
 الكل في ملكه

لا يثبت بها الملك * وكذا لفظ الوصية لا يوجب الملك بنفسه اصلا بل موجه خلافه مضافة
 الى ما بعد الموت ولو صرح بلفظ النكاح مضافا ليصح ايضا (فان قيل) الهبة ايضا
 لا توجب الملك ما لم ينضم اليها القبض (قلنا) الهبة لا توجب اضافة الملك ولكن لضعف
 في السبب التعر به من العوض تأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ويندم ذلك الضعف اذا استعمل
 في النكاح لان العوض يجب به بنفسه ولهذا جاز استعماله في حق الصغيرة والكبيرة فهذا
 كان موجبا لملك النكاح بنفسه مع ان المملوك بالنكاح بنفس العقد يصير كالمقبوض ولهذا
 لو ماتت عقيب العقد تقرر البطلان فكان هذا بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فيوجب الملك
 بنفسه كذا في المبسوط * وقال القاضي الامام رحمه الله ان تراخي الملك عن الهبة ليس من
 موجب الهبة فان القبض لو سبق الهبة ملك بنفسها ولكن بقيان التبرع عبدة ما لم يتبرع به
 واذا كان كذلك صار عبارة عن نكاح مطلق ثم النكاح لا يقع تبرعا لآخر الملك فبالمعدة
 عنها على ان النكاح بشرط ان لا يملك صحيح والشرط باطل قوله (فان قيل فهلا
 صحت) هذا السؤال يرد على قوله فصحت الاستعارة لهذا الاتصال بين السببين والحكمين *
 وتوجيهه ان يقال لو صحت استعارة البيع للنكاح للاتصال بينهما من حيث السببية يلزم ان
 تصح استعارة النكاح لبيع والهبة ايضا لقيام الاتصال الذي ذكرت لان الاتصال لانه
 من طرفين يقوم بهما ولا يتصل الشيء بغيره الا وان يكون ذلك الغير متصلا به ايضا لانه
 من الاضافيات كالاخوة لما افتقرت الى طرفين ثبتت من الجانبين وقد وافقونا على فساد هذه
 الاستعارة فبدل على فساد الاول * فاجاب وقال الاتصال من هذا الوجه على نوعين كامل
 وناقص * فالاول هو ان يكون الاتصال من الجانبين وذلك بان يكون كل واحد منهما
 مفتقرا الى الآخر كاتصال كل واحد من العلة والمملوك بصاحبه لان الحكم لا يثبت الا بعلة
 فيكون من حيث الوجود مفتقرا اليها وكذا العلة لم تنسرح ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم
 حتى لا يكون مشروعة في محل لا يتصور شرعية الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم
 فكانت مفتقرة الى الحكم من حيث الفرض * وهذا النوع من الاتصال يوجب اى يجوز
 الاستعارة من الطرفين لتحقيق الاتصال من الجانبين بعدم استغناء كل واحد منهما عن صاحبه
 قوله (ولهذا قلنا) اى ولان جواز الاستعارة بم الجانبين قلنا فين قال الى آخره *
 والمسئلة على اربعة اوجه * احدها الخلف على ملك عبدا منكر بان قال ان ملكك عبدا
 فهو حر فلك نصف عبدا بوجه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس وفي
 الاستحسان لا يعتق وجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد
 حصل فيه في هذا النصف كافي لفضل الشراء وكافي للعبد المعلن * وجه الاستحسان ان ملك
 المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع فاختص به الاترى ان الرجل اذا قال
 ان ملكك مائتي درهم فبدي حراته يقع على اجتماع الملك وهذا ايضا استحسان *
 والاترى ان الرجل يقول والله مملكت مائتي درهم قط ولعله قد ملكها وزيادة متفرقة

لكن للمال مجتمع في ملكه بعد صداقة وذلك لان المطلق يتقيد بدلالة العادة كطلاق اسم الدراهم
يتقيد بقدر البلد فهنا مطلق الملك يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة ايضا * وكان ابو بكر
الاسكافي اذا ارادتهم اصحابه هذه المسئلة دعاهم لاجل كان على باب مسجده فيقول يا فلان هل
ملكتم مائتي درهم فيقولون والله ماملكتنا قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم
متفرقا وانفق على نفسه فرفضا ان المراد بمثل هذا المجتمع دون المتفرق * والثاني الخلف
على شراء عبد منكربان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى
النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك * والفرق بينهما ان الاجتماع في الملك
بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشترى بعد الزوال فيحقق لان كونه
مشتري لا يتوقف على ملكه الا ترى لو قال ان اشتريت عبدا فامر أنه طلق فاشترى لغيره انه
يبحث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب
الحنث * الا ان يعنى ان يشترى عبدا كاملا فيدين في يمينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء لانه
نوى تخصيص العام * والثالث * والرابع اربع الدين على ملك عبد بيمينه أو شراء عبد بيمينه
والمسئلة بحالها يعتق النصف الباقي في الفصلين بخلاف الفصل الاول * والفرق ان الاجتماع
صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه لكن حلف لا يدخل
هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعين * ولان الانسان في العادة انما يستخير
من نفسه ان يقول ماملكت الف درهم مرءدا بصفة الاجتماع لا بصفة الاقتراف في غير المعين
ولا يستخير ذلك في المعين لا يقول ماملكت هذا الف اذا ملكته متفرقا * وذلك لان بدون
الاشارة الى المعين قصدته نفي القناء عن نفسه ولم يحصل له القناء اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين
قصدته نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان في ازمة متفرقة كذا في
جامع المصنف وشمس الائمة رحمهما الله * وانرا من قوله عتق النصف في فصل الشراء هو
ان يكون الشراء صحيحا فان كان فاعدا لم يعتق وان اشتراه جلة لان شرط حنثه ثم قبل ان
يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض الا ترى انه لو اعتقه لم يقبض * فان كان في يده حين اشتراه
عتق اذا كان مضمونا بنفسه في يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشراء فيصير مملوكا بنفس الشراء
فيتقيد لوجود الشراء كذا في المبسوط * قال العبد الضعيف ينبغي ان يكون قوله يعتق النصف
في هذه المسائل قول ابي حنيفة رحمه الله فاما عندهما فينبغي ان يعتق كله ثم يجب السفاية
في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في تجزى الاعناق قوله (وان قال عتيت
بالمالك الشراء * هذا هو التقريب يعني ان عني بالمالك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق
النصف يصدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم وهو الملك * لسيه اى له له فيجوز وفيه
تقليظ عليه فيصدقه القاضي ايضا * والسبب لفظ عام يطلق على العلة وعلى السبب المصطلح
يقال السكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد منه العلة * وان نوى بالشراء الملك حتى
يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقي يصدق ديانة لانه استعار السبب اى العلة لحكمه

ولو قال ان اشتريت
عبدا عتق النصف
الباقي وان لم يجتمع
وفي العبد المعين
يستويان وان قال
عتيت بالمالك الشراء
كان مصدقا في الحكم
والديانة وان قال
عتيت بالشراء الملك
كان مصدقا في الديانة
لانه استعار الحكم
لسببه في الفصل
الاول واستعار
السبب لحكمه في
الثاني واما الاتصال
الثاني فيصلح طريقا
للاستعارة من احد
الطرفين

فيجوز ولا يصدق القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة لالعدم صحة الاستعارة * ثم المراد من قوله بدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء انه اذا استفتى بحجبه المفتى على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى اذا كان فيه تخفيف * وكان هذا نظير ما لو استفتى رجل عن فقيه ان لقان على الف درهم وقد قضيته هل برئت من دينه قال فقيه يفتيه بانك برئت منه واذا سمع القاضي ذلك منه يقتضى عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايضاه كذا في بعض شروح الجامع * والباقي وهو الاتصال الناقص ان يكون الافتقار من احاد الجانين دون الآخر كاتصال الفرع اى الحكم بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له * لفظ السبب يطلق على العلة وغيرها يقال البيع سبب الملك والنكاح سبب الحمل والزنا سبب الحد ويراد به العلة لان معنى الافتقار في العلة اكثر منه في غيرها فيقوله محض احتراز عن العلة اذ السبب المحض لا يكون موجبا للسبب بذاته بحال * ثم من شرط المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخلت بينه وبين الحكم والمراد هنا انتفاء مضافة الحكم اليه دون علته بدليل ان العلة وهي زوال ملك الرقبة فيما ذكر من النظر اضيفت الى السبب وهوانت حرة وان لم يضيف الحكم وهو زوال ملك المتعة اليه فلذلك فسر بقوله ليس بعلة وضعت له يعنى المراد من السبب المحض ان لا يكون علة موضوعة للفرع لان لا يكون العلة المتخللة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط هنا * وهذا النوع من الاتصال يصلح طريقا للاستعارة من احاد الطرفين وهوان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم دون العكس لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعاره متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم واردة اللازم والسبب مفتقر الى السبب افتقار المعلول الى العلة لقيامه به فيصلح ذكر السبب واردة ما هو من لوازمه تقديرا وهو السبب فاما السبب فتستغن في ذاته عن السبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلى الذى وضع له به وثبوت السبب به من الامور الاتفاقية فان تراءى الامة المجوسية والاخذ من الرضا ع والعبود بالجملة تجر لحصول وجبه الاصلى وهو الملك وان لم يحصل ملك المتعة واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالسبب ولازمه لعدم افتقاره اليه فلا يتحقق الاستعارة اذ هى ذكر الملزوم واردة اللازم فلهذا لا يجوز استعارة السبب للسبب * الا اذا كان السبب مختصا بالسبب فحينئذ يجوز استعارة السبب له ايضا كقوله تعالى اخبار انا انى اعصر خرا اى خبا استعير اسم السبب للسبب لاختصاص الخبر بالسبب * وكقولهم امطرت السماء نباتا اى ماء مموه باسم مسيه وهو النبات لاختصاصه به * وكقول الراجز * اقبل في المستن من ربابه * اسمة الابال في صحابه * سمى الماء باسم مسيه وهو اسمة الابال لان الاسمة لا يرتفع الا بالثبات ولا يوجد النبات الابلاء * وذلك لانه اذا كان السبب مختصا بالسبب صار فى معنى العلة والمعلول فيصير السبب اذذاك متعلقا بالسبب ايضا من حيث ان السبب لم يحصل الا به والسبب مطلوب صار كان السبب

موضوع له، ومقتضاه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين *
 الا ترى ان الحجر لما اخصت بالجنب صار الغيب متصلا بها ومقتضا لها من حيث ان الحجر ماء
 الغيب ولا قيام الغيب بدون ماء * وكذلك النبات او ارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمطر
 صار للمطر تعلق به من حيث الغرض والحكمة فيعوز الاستعارة من الجانبين فاما ثبت ملك
 التمتع بالبيع والهبة فقد حصل تبعا واتحافا فكان اتصاله بالاصل عدما في حق الاصل فلا
 يصح استعارته له قوله (ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم * قيل قوله والسبب
 للحكم عطف تفسير وقادته دفع وهم من يتوهم ان المراد من الاصل الملقب ومن القرع المعلول *
 وقيل الاصل والفرع اهم من السبب والسبب يتناول غير المشروعات والسبب والسبب
 مختصان بالمشروعات ويؤيده ما ذكره تمس الامثلة لا يصح استعارة الحكم للسبب كما لا يصح
 استعارة الفرع للاصل قوله (وهذا كالجملۃ الناقصة ٢ اى الاتصال بين السبب والسبب
 الذى هو ثابت من احد الجانبين مثل اتصال الجملۃ الناقصة بالكاملة في قوله زينب طالق وعبرة
 مثلا بقوله زينب طالق جملۃ تامة لوجود طرفها وقوله وعبرة جملۃ ناقصة لافتقارها الى الخبر
 ولهذا وانفردت لا تخيد شيئا لكنها بواسطة او العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاول
 ليصح اشتراكهما في الخبر وتصير النائية مفيدة مثل الاول فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا
 التوقف ثابت بالنسبة الى الجملۃ الناقصة لافتقارها الى الخبر ولكنه بالنسبة الى الاول في حكم
 العدم لكمالها في نفسها * والدليل على التوقف في حق النائية وقوع الطلاقات الثلاث في
 قوله للدخول بها انت طالق وطالق وطالق * وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم
 وقوع الطلقة الثانية والثالثة في قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان
 الجملۃ الاولى لما لم تتوقف في نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالجملۃ الثانية وقد بان ان لا عدة
 فيلغوا بعدها * ونظير ما ذكرنا من الاصول اضافة الحكم في المحل المنصوص عليه الى
 المعنى بالنسبة الى الفرع ليصح التعدية اليه وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه
 لعدم الاختصار اليه بوجود النص الذى هو اقوى منه * ومن الفروع صحة اقتداء المتفعل
 بمن يصلى صلوة مضمونة مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدى لكن عدم
 الضمان في حق الامام بعارض ظن يخصه فلا يظاير في حق المقتدى فيكون صلواته هذه
 مضمونة في حق المقتدى غير مضمونة في حق نفسه قوله (وعلى هذا الاصل * اى
 على ان استعارة السبب للسبب جائزة قلنا ان اغاظ العتق يصلح ان يستعار الطلاق بان
 قال لامرأته حررتك او اعتقتك او انت حرة ناولا للطلاق وقع الطلاق ما ذكر في الكتاب *
 وانما يحتاج الى التنية لان المحل المضاعف اليه غير متعين لهذا المجاز بل هو محل حقيقة الوصف
 بالحرية فيحتاج الى التنية ليتعين المجاز بخلاف استعارة اللفظ التليك للتكاح حيث يصح
 بدون التنية لان اضافتها الى الحرية لاتدل الا على التكاح فان الاب اذا قال لآخر بعت ابنتي
 منك او وهبتها لك لا يمكن العمل لحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمهما فتعين جهة

وهو ان يستعار
 الاصل للفرع والسبب
 للحكم لان هذا
 الاتصال ثابت في حق
 الفرع لافتقاره ولا
 يصح ان يستعار
 الفرع للاصل لان
 هذا الاتصال في حق
 الاصل معدوم
 لاستغنائه وهذا كالجملۃ
 الناقصة اذا عطف
 على الجملۃ الكاملة
 فتوقف اول الكلام
 على آخره لصحة آخره
 واقتضاه فاما الاول
 فقام في نفسه لاستغنائه
 وعلى هذا الاصل
 قلنا ان الفاظ العتق
 تصلح ان يستعار
 للطلاق لانها وضعت
 لازالة ملك الرقبة
 وذلك بوجوب زوال
 ملك التمتع تبعا لا
 قصدا على نحو ما
 قلنا فصحت الاستعارة

وقال الشافعي رحمه الله يصح ان يستعار ﴿ ٧٣ ﴾ الطلاق للمتيقن لانهما في المعاني يتشابهان لان كل واحد منهما اسقاط بني

على السراية والزموم
والمناسبة في المعاني
من اسباب الاستعارة
مثل المناسبة في
الاسباب وقلنا
لا يصح هذه
الاستعارة لما قلنا في
المسئلة الاولى ان
اقصال القرع
بالاصل في حق
الاصل في حكم المدم
ولا تصح الاستعارة
للمناسبة في المعاني من
الوجه الذي قلنا
لان طريق الاستعارة
من قبل المعاني
المشاكل في المعاني
التي هي من قبيل
الاختصاص الذي
به يقوم الوجود قاعا
بكل معنى فلا وهذا
الطريق من الخصم
نظير طريقه في اوصاف
النص ان التعليل بكل
وصف صحيح من
غير اترخاص وقلنا
نحن هو باطل لان
الانلا يسقط فكذلك
الاستعارة تقع بمعنى له
ار الاختصاص
الآري ان العرب
تسمى التجماع اسدا
للاشتراك في المعنى
الخاص وهو التجماع
فاما بكل وصف فلا

الاستعارة فلذلك لا يحتاج الى التيقن قوله (وقال الشافعي * لا يجوز استعارة الفاظ
الطلاق للمتيقن عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز والخلاف في الصريح والكناية سواء حتى
لو قال لامته انت طالق او طلقتك او انت باين وانت حرام ونووي به الحرية لا يمتنع عندنا خلافا
له * قال التشابه والتشاكل في المعاني من طرق الاستعارة كالتجماع تسمى اسدا والبلد حارا
وقد ثبتت المشاكلة بين الطلاق والعناق في المعنى لغة وشرعا * اما لغة فلان الطلاق معناه
التخليه والارسال يقال اطلقت العبراي ارسلته وخليته وكذا العناق موضوع لهذا فانه يقال
اعتقت العصفور وحررت اى ارسلته * واما شرعا فلان كل واحد منهما ازالة الملك بطريق
الابطال مبني على السراية فانه لو طلق نصفها يسرى الى الكل وكذا لو اعتق نصفه يسرى
الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ولا يحتمل الفسخ ويحتمل
التعليق بالشرط والايجاب في الجهول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة الطلاق
للعناق كجاء عكسه (وقلنا) لا يصح هذه الاستعارة لان طريق معنها منحصرا على
الاتصال ذاتا او معنى كاتقدم ذكره وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لانه في الشرعيات من حيث
السبية واقطاع ملك النكاح قط لا يكون سببا لاقطاع ملك الرقية كلك المنفعة لا يكون سببا
لملك الرقية وقد بينا ان اتصال السبب بالسبب لا يصلح طريقا للاستعارة وقد سلم الخصم ايضا
انه لا اتصال بينهما من حيث السبية فلا يصح الاستعارة بهذا الطريق وكذا عدم الاتصال
بينهما معنى لما ذكر في الكتاب فانه نعت الاستعارة بالكيفية وصار بمنزلة قوله اسقي ناولا لمتق
قوله (من الوجه الذي قلنا) اى ذكرناه في جانب الشافعي ان كل واحد منهما اسقاط بني
على السراية والزموم هي من قبيل الاختصاص الذي يقوم به الوجود اى من قبيل المعاني المختصة
التي قيام الوجود بها بحيث لو زالت عنه لا يبقى الوجود على حقيقته ولا يريد به المعنى
الداخل في الماهية وانما يريد معنى هو مختص به ولازم له واشتهر به مثل التجماع للاسد
والبلادة للصارفان قواعدهما بما معنى لا يتصور وجودهما بدونهما ، فاما بكل معنى فلا اى
فاما الاستعارة بكل معنى فلا يجوز لانها لو جازت بكل معنى جازت استعارة الارض للسماء
والجدار للانسان باعتبار الجمجمة والوجود والحدوب ولا يتقوه به ما قل * ولان الاستعارة
لا تؤخذ من العرب وانهم استعاروا بالمعنى المخصوص المشهور وانما استعاروا الاستعارة بالاوصاف
العامة فلهذا لا يصح بكل معنى * الا ترى ان البصر والحى من لوازم الاسد كالسجاعة ولكن
لما يشتهر بهذين الوصفين لا يجوز ان يستعار الاسد للابخر والمحموم ، وهذا الطريق اى
الاستعارة بكل وصف مشهور كان وغيره نظير طريقه في اعتبار اوصاف الص حيث يجوز
التعليل بالوصف المؤثر وبغيره من الوصف الخيل والوصف المتعدي وغير المتعدي وجوز
التعليل بقياس التشبه * هو باطل اى التعليل بكل وصف باطل لان الانلا يسقط لان اللباس
يمتلون بالاخبار بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا فلوجاز التعليل بكل وصف لم يبق
للانبلاء فائدة ولم يبق للعالم على اجهل فضل ولقاس كل من له ادنى تمييز اى وصف شاء

لان ذلك يطل (كشف) الامتحان ويصير (١٠) الموجودات (ثاني) في الاحكام كلها متناسبة

ولامناسبة بينهما
من هذا الوجه لان
معنى الطلاق ما
وضع له اسمه وما
احتمله محله وهو رفع
القيد لان الاطلاق
عبارة عنه والنكاح
لا يوجب حقيقة
الرق ولا يسلب
المالكية وانما يوجب
قيدا فلا يحتمل الا
اطلاق القيد واما
الاتفاق فثبتت
القوة الشرعية لان
ذلك معادلة يقال
عتق الطير اذا قوى
وطار عن وكره
ومنه عتاق الطير
ويقال عتقت البكر
اذا ادركت وهذا
شايع في كلام العرب
وكذلك الرق ثابت
على الكمال وسلطان
المالكية ساقط فصح
الاتفاق اثباتا وليس
بين ازالة القيد تشمل
القوة الشرعية عملها
وبين اثباتها بعد عدم
مشابهة كالميت بين
احياء الميت وبين
اطلاق الحي مشابهة

وبطلانه لا يخفى على ذي لب * وذلك يبطل الامتحان اى الاستعارة بكل وصف يبطل الامتحان
فان المجاز طريق وضع يزداد الكلام به حسنا وطراوة وبهجة وفصاحة وبخبر الذكى من
التي في ابداع الاستعارات والتعريضات واستفراج غرائب التشبيهات فلو جازت الاستعارة
بكل وصف زوال حسن الكلام وذهبت طراوته وصار المجاز من عيوب الكلام بعد ان كان
من محاسنه ولا يتوى البليغ الماهر في فنون الكلام العالم بجهات الفصاحة ومن لم يشمر رابحة
منها وظل عن لطائفها وهو خلاف العقل والاجماع قوله (ولامناسبة بينهما) اى بين
الطلاق والعتاق * من هذا الوجه اى الوجه الذى هو طريق الاستعارة وهو المشاكلة
في المعنى الخاص المشهور الذى وضع كل واحد منهما له لان معنى الطلاق رفع القيد لفة
وشرما واليه اشار بقوله ما وضع له اسمه وما احتمله محله * اما لفة فلان معناه التخليق والارسال
يقال اطلق القيد والمنهجون اذا خلى سبيله وارسله واطلق البعير اذا رفع عقاله وخرى
سبيله * ومنه اطلقت الاسير اذا حلت اساره وخلصت عنه والتزكيب بدل على الحل
والاحلال * اما شرما فلان النكاح لا يوجب الرق حقيقة ولا يسلب المالكية فانها ثابته
لهابعد النكاح كما كانت قبله بدليل انها بقيت اهلا لشهادات والتصرفات ولو وثقت بشبهة
كان العرق لها لا للزوج لكنها صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرما حتى لم يحل لها
الخروج والبروز بدون اذنه ولم يحل لها تزويج نفسها من احد فالطلاق زيل الحبس ويرفع
القيد الذى اثبت النكاح فيها فهذا القدر هو الذى احتمله الحل لا غير * وماروى انه
عليه السلام قال النكاح رق * محمول على ضرب ملك ثبت بالنكاح يظهر اثره فيما ذكرنا
لا على حقيقته * فاما الاتفاق فثبتت القوة لفة وشرما اما لفة فلان يقال عتق الفرح
اذا قوى حتى طار عن وكره ومنه عتاق الطير لكواسها مثل الصقر والبازى لزيادة
قوة وغلبة فيها وهو جمع عتق ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت * وهذا شايع بالشين
المجبة اى منتشر مشهور في كلام العرب * واما شرما فلان الرق الذى هو فى حكم الموت
ثابت على الكمال وسلطان المالكية اى تسقطها ساقط اى معدوم حتى التحق المرقوق باليهام
ولم يبق له شهادة ولا ولاية فكان الاتفاق احيائه واثباتا لقوة الشرعية فيه وليس بين
ازالة القيد ليعمل القوة الثابته عملها وبين اثبات القوة بعد ما عدت مشابهة كالميت بين احياء
الميت وبين اطلاق الحي مشابهة ولهذا لم يصح احتجاج نمرود والعين بقوله انا حي واميت
في حاجته ابراهيم عليه السلام حيث جعل رفع القيد من المحبوس معارض لحياء الحقيقى
واذا ثبت ذلك امتنع الاستعارة لتعدد طرقها بالكتابة (فان قيل) لان المراد بالاتفاق
اثبات القوة بآيات المالكية والولاية بل هو ازالة المانع كالطلاق فان المالكية انما يثبت
بكونه آدميا فانه خلق حرا مالكا فى الاصل وحلول الرق فيه يمنع القوة كالنكاح فكان
الاتفاق ازالة المانع والدليل عليه انه يصح تعليفه بالشروط والاثباتات لا تعلق بالشروط
(قلنا) بل بالاتفاق اثبات القوة لان الرق بسبب المالكية واهلية الشهادة والولاية اصلا

وثبت بالعنق ابتداء ولهذا صار منسوباً الى العنق بالولاء لانه احياء معنى * وقوله علة
 المالكية والولايات كونه آدمياً غير مسلم بل العلة ~~سكونه~~ حرراً وقد زالت الحرية بالكلية
 بحلول الرق فبالاعتاق ثبتت ملكية اخرى جديدة * واما قوله يصح تعليق الشرط
 فلا يكون اثباتاً فقول انما لا يجوز تطبيق الاثبات الذي فيه معنى التلبيك بالشرط اما الاثبات
 الذي ليس فيه معنى التلبيك فهو قابل للتعليق بالشرط كقوله ان شئ الله مريضى ضلى كذا
 (فان قيل) ما ذكرتم انما يستقيم على قولهما فان عندهما الاعتاق اثبات القوة الشرعية
 التي يعبر عنها بالعنق ولكنه لا يستقيم على اصل ابي حنيفة رحمه الله لان الاعتاق حذو ازالة
 الملك على ما عرف في مسألة نحري الاعتاق واذا كان الاعتاق اسقاطاً عنده كان مثلهما الطلاق
 معنى فيعوز ان يستعار الطلاق له (قلنا) الاعتاق حذو اثبات القوة ايضا لكن بواسطة
 ازالة الملك فكان فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعاً اما الطلاق فاسقاط محض فلا يثبت التشابه
 بينهما في المعنى الخاص فينتج الاستعارة قوله (فهاذا الاكن استعار الجمار لذلك
 والاسد للجبان) بحمل وجهين احدهما ان الجمار استعار قبله والاسد لشجاع للنسبة
 بين الحلين في البلادة والشجاعة فاستعارة الجمار لذلك الذي هو ضد البليد والاسد للجبان
 الذي هو ضد الشجاع تكون الاستعارة فيما لا مناسبة فيه اصلاً وهو قلب المقول وخلاف
 الموضوع * والثاني ان الجمار نوع ذكاه وذلك انه اذا مشى في طريق او اعتلف شعيراً في مكان
 يعرف ذلك الطريق والموضع بعد مدة حتى لو ضل صاحبه الطريق وارخى حبله يخرج به
 الى الطريق ولو اخفى شيئاً في الغارة وقده لفظ جاره شعيراً في ذلك الموضع ثم نسي ذلك
 الموضع يهديه جاره الى ذلك الموضع اذا ارخى رسنه والجبان نوع شجاع وهوانه وان كان
 قاراً من القتال ولكنه اذا اقبل على القتال عند الاضطراب قاتل قتلاً شديداً لا شائلاً غيره
 مثله فاستعارة الجمار والاسد لذلك والجبان باضمار هذين العتبرين فاسدة لكونهما غير
 مشهورين فكذا استعارة الفاظ الطلاق للعنق بالمعاني التي ذكرها الخصم لكونها غير مشهورة *
 قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار فاعتبر الشافعي رحمه الله في مسألة العنق
 تشاكل المعاني بين الفاظ الطلاق والعنق من حيث الظاهر وتباين المعاني بين الفاظ التلبيك
 والتزويج فان التزويج لو وصل على سبيل المساواة بين الزوجين والتلبيك لاثبات الملك كله
 لاحدهما على الآخر بلا حظ للملك في الملكية بوجه وانما وجه ظاهر صحيح على ما اعتبره
 الاناجوزنا الاستعارة في باب النكاح لان اتصال بينهما متى كان حكم النكاح وقوع ملك
 على المرأة قبل فعل التمتع وان افرقت المعاني وهو طريق كتشاكل المعاني ولم يجوز في باب
 العنق لانعدام السبية واقتراق المعاني فاذهبنا اليه احق وادق وذلك اظهر وأوضح
 قوله (فان قيل) هذا السؤال وارد على جواب السؤال الاول وتوجيهه ان يقال قد
 ذكرتم ان استعارة السبب للسبب يجوز كما ان ملك الرقبة سبب الملك التمتع فهو سبب الملك
 التمتع ولا يصح عندكم استعارة البيع للاجارة حتى لو قال بعث عبيدي شهراً بدرهم او بعثتك

فهاذا الاكن استعار
 الجمار لذلك والاسد
 للجبان فان قيل الس
 لا يصح ان يستعار
 البيع للاجارة كالا
 يستعار الاجارة للبيع
 وملك التمتع تابع
 الملك الرقبة قيل له
 قد قال بعض مشايخنا
 ان البيع لا ينقد بلفظ
 الاجارة والاجارة
 ينقد به وذلك
 تصور في الحر تقول
 بعث نفسي منك
 شهراً بدرهم لعمل
 كذا وهذا جائز فاما
 اذا قال بعث منك
 منافع هذه الدار
 شهراً بكذا لم يجوز كذا
 ذكره في اوّل كتاب
 الصلح وهذا ليس
 لفساد الاستعارة
 لكن لفساد في المحل

لان المنفعة لا يصلح محلا للاضافة لان ذلك معدوم ليس في مقدور (٧٦) البشر حتى لو اضاف اليها الاجارة لم يحز فكذلك

نفسى مریدا للاجارة لا يصح فيلزم ان لا تصح استعارة البيع لتكاح ايضا فنع الشيخ ما ذكره هذا السائل اولاً وقال لا تسلم عدم الانعقاد بل الاجارة تنقذ بلفظ البيع على ما اختاره بعض المشايخ * ثم سلم جواب هو لا للمشايخ في صورة واحدة وان كان جوابهم مطلقا شاملا لجميع الصور فقال * وذلك اي انعقاد الاجارة بلفظ البيع انما يتصور في احراد اقل بعث نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا يعنى اذا اضاف البيع الى نفسه دون منافع وبين المدة والعمل والاجرة فان ترك واحدا منها فسد العقد كما في صريح الاجارة * واجاب عن غيره هذه الصورة فقال لا تنقذ الاجارة بلفظ البيع في غير الصورة المذكورة لانخلل في الاستعارة ولكن لمحي آخر يمنع من الانعقاد * وبانه انه لا يخلو من ان اضيف البيع الى المنفعة اولى العين * فان اضيف الى المنفعة بان قال بعث منافع هذه الدار او منافع هذا العبد منك بعشرة شهرا فالصحيح انه لا يجوز لما ذكر في كتاب الصلح ولو ادعى شقضا في دار في يد رجل فصالحه منه على سكنى بيت من هذه الدار معلوم عشرين شهرا فهو جائز لان ما وقع عليه الصلح منفعة معلومة ببيان المدة * ولو آجره من الذى صالحه جاز في قول ابي يوسف ولم يحز في قول محمد * ولو آجره من غيره جاز * ولو باع هذا السكنى بعا من رجل لم يحز بيع السكنى وان ذكر في التوقيع انه ينقذ اجارة ولكن عدم الجواز للاضافة الى غير محله على ما بين في الكتاب لانخلل في الاستعارة * وان اضيف الى العين فلا يخلو من ان يذكر المدة اولا * فان لم يذكر بان قال بعث عبيدى منك بعشرة فلا شبهة في انه ينقذ بها لضافته الى محل قابل للبيع وامكان العمل بالحقيقة وعدم امكان حله على المجاز وهو الاجارة لفقد الشرط وهو بيان المدة * وان ذكر المدة بان قال بعث منك عبيدى شهرا بعشرة فلا رواية فيه ويجوز ان ينقذ اجارة اذا سمى جنس العمل مع ذلك بان قال بعث منك عبيدى شهرا بعشرة لعمل كذا لان اهل المدينة يسمون الاجارة بما فعل ذلك التعارف يجوز اذا جاز في تعارف اهل السان ببلد جاز في غيره اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار * ويجوز ان ينقذ اجارة كما اشار اليه الشيخ في قوله ويتصور ذلك في الحر * وينقذ بها صححها لا مكان العمل بالحقيقة بصرف ذكر المدة الى تأجيل الثمن لان ذكر المدة في مثل هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن كافي قوله بعثك الى شهر لا لتوقيت المبيع لانه لا يقبل التوقيت * ويجوز ان ينقذ بها فسد لان العمل على الحقيقة وان كانت قاصرة اولى من العمل على المجاز والبيع الفاسد بيع حقيقة وبيعت به الملك عند القبض وكان العمل عليه اولى من العمل على المجاز وهو الاجارة قوله (لان المنفعة لا يصلح محلا للاضافة) اي لاضافة العقد اليها * لان ذلك اي المذكور * وهى المنفعة معدومة * ليس في مقدور البشر اى ليس في قدرته ايجادها او ليست هى داخلة فيما هو مقدور البشر * حتى لو اضاف اليها الاجارة بان قال آجرتك منافع هذه الدار لم يحز فكذلك ما يستعار لها اى للاجارة وهو البيع اذا اضيف اليها لا يجوز * في الاصل اى في حقيقة الاجارة * فكذلك ما يستعار لها اى فكلاصل الاستعار في احتياجه الى العمل فيقام العين فيه مقام المنفعة ليصح

ما يستعار لها ولكن العين اقيمت مقامها في حق الاضافة في الاصل فكذلك فيما يستعار لها و صار هذا كالبيع يستعار للتكاح في غير محله وهى الحرم من النساء فليبت ان فساد اضافة الى غير محله من احكام هذا القسم ايضا ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم لا في حق الحكم عند ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هو خلف عن الحكم بانه فبين قال لعبد وهو اكبر سنامنه هذا لاني لم يعق عند همالان هذا الكلام لم ينقذ لما وضع له اصلا فصارتوا لا حكم له فلا يجب العمل بمجاز لانه خلف عنه في اثبات الحكم ون شرط الخلف ان ينقذ السبب للاصل على الاحتمال واتمعت وجوده بعرض كن حلف ليمين السماء ان يمين انقذت لبر لاحتمال وجوده فانعدت لا تكاره خلا منه اما المومس فلم ينقذ للحكم الاصل فلا ينقذ لخلفه وهذا نظير مسألة المومس وقال ابو حنيفة (الاستعارة) رحمه الله

الاستعارة كما في الخمر و صار هذا اى عدم الجواز بناء على عدم المحل نظير البيع المستعار
للتكاح في غير محله اى في محل التكاح وهي المحرم من النساء فانها لما لم تكن محل حقيقة التكاح
لم تكن محلا لما يستعار للتكاح ايضا وهو البيع فكذلك المنافع للمصلحة لاضافة الاجارة اليها
لم يصلح لاضافة ما يستعار للاجارة ايضا وهو البيع لان الحقيقة اقوى من المستعار فصرنا
ان الفساد لعدم المحلية لانفساد الاستعارة قوله (المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم) الى
اخره * اعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات
معنى الحقيقة وتعذر العمل به ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لا تحتاج اليها *
وانه لا بد ثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافات فلا يتحقق بدون الاصل
كالابن مع الاب * وان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كان المصير الى الخلف
لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز * والحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل وكذا والمجاز لفظ
استعمل في كذا * وانما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا
عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم ثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبعاد لا خلفا عن حكم الحقيقة
او في الحكم بان تعذر حكم الحقيقة بعارض قصير الى المجاز لا يثبت لازم الحقيقة خلفا
عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازا من الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رحمه الله المجاز خلف
عن الحقيقة في التكلم وقالوا هو خلف عنها في الحكم * ويتضح لك ما ذكرنا في قوله لنبجاع
هذا اسد فندهما هو خلف في اثبات النجاعة عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة لا يثبت
الهيكل المخصوص * وما فرغ سمك ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالراد
منه ما ذكرنا لان الخلفية بين المجاز والحقيقة اللذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين
شجاعة النجاعة والهيكل المعلوم * وعند ابى حنيفة رحمه الله التكلم بقوله هذا اسد لنبجاع
خلف عن التكلم بقوله هذا اسد لهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم
ثبت الحكم به وهو النجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شيء كما ثبت حكم الحقيقة بناء
على صحة التكلم * وقوله لمبده الذى يولد مثله لمله وهو معروف بالنسب من الغير هذا ابني
فندهما هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق
* وعند ابى حنيفة رحمه الله نفس التكلم بقوله هذا ابني خلف عن التكلم بقوله هذا
ابني في محل الحقيقة ثم ثبت العتق بناء على صحة التكلم كما ثبت البنوة والعتق في محل الحقيقة
بناء على صحة الكلام * لهما ان الحكم هو المقصود لانفس العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة
فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهى العبارة * ولا بى حنيفة رحمه الله
ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فبمثل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم
الذى هو استخراج اللفظ اولى مما ذكرنا لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني * وتحقيقه
ان الاستعارة نقل وانه لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار عنه وانه لا شمل

ان المجاز خلف
عن الحقيقة في التكلم
لا في الحكم بل هو
في الحكم اصل

النقل الى المستعار له بحيث يصير حينه منه * وكذا صفته لتقبل الانتقال لان صفة الشيء هي القائمة به فكيف تقبل النقل عنه وانما يتصور الانتقال في اللفظ * الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فصر فان الخلفية في التكلم لا خير ويظهر اثر هذا الاختلاف في قوله لعبد الذي لا يولد مثله لثله هذا ابني فعلى قولهما وهو قول ابى حنيفة الاول يلفو هذا الكلام ولا يتعلق به حكم وهو قول الشافعي ايضا * وفي قول ابى حنيفة الآخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله حتى على من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم * وجه قول ابى حنيفة الاول ان هذا الكلام لم ينقد لا يحجب حكم الحقيقة اصلا وهو البتة فيلغو كالمقوله اعنتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق * او قال هذا اخي * او قال لعلام صغير له هذا جدي * او قال لعبد هذه بنتي * او قال لامته هذا غلامي * وانما قلنا انه لم ينقد اصلا لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائى وابن خسين سنة يستميل ان يكون مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة واذا كان كذلك لا يمكن جعله عبارة عن الاقرار بالحرية من حين ملكه لما ذكرنا ان المجاز خلف من الحقيقة في اثبات الحكم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشرط ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ولكن تعذر العمل به بعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وقدينا ان هذا الكلام في نفسه غير منعقد لا يحجب حكم اصلا فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما في النظر المذكورة * وهذا بخلاف قوله لمعرف النسب هذا ابني حيث يعتق وان لم يثبت النسب لان كلامه في مخرجه صحيح موجب لحكمه وهو البتة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بازاو بالوطى بشبهة لكنه لما اشتهر نسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذراته منه راية لحق الغير فيصح ان يخلفه المجاز * ونظير هاتين المستلتين الخلف على مس السماء واليين الشمس فان الاول موجب فكفارة لانعدام السبب موجب للاصل وهو البرهان بناء على ان السماء من مسوسة فيصالح لا يحجب الخلف وهو الكفارة عند تحقق العارض وهو الهجر الحالى فاما الشمس فلم تعتقد لا يحجب الاصل وهو البر فلا تصالح موجبة للخلف وهو الكفارة وما نحن فيه نظير الشمس * على ان نقول في معروف النسب لا يعتق بطريق المجاز بل بطريق الحقيقة لان الولد كما ذكرنا يحتمل ان يكون موجودا من مائه وان الفرائش له في الباطن فيصدق فيما يرجع الى حق نفسه ويحمل كان النسب ثابت فيثبت احكامه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز * ولهذا صارت ام الغلام ام ولده لو كانت في ملكه كالواقف بذلك لجهول النسب وثبتت حقيقة البتة وهو الاتصير ام ولده للاستحالة * ولا يلزم على هذا الجواب اذا قال لامرأته وهي اصغر سنا منه هذه بنتي وهي معروف النسب من الغير لا تثبت الحرمة ولو اعتبر النسب ثابتا في حقه لم يرت عليه * لاننا نقول ان المقر انما يصدق فيما يرجع الى نفسه لا فيما يرجع الى غيره وكلامه هذا اقرار على الغير لان حكم النسب في النكاح ليس ازالة الملك بعد ثبوته وانما موجب انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لاحقه فلا يصدق

على إبطال حق الغير فاما قوله هذا ابني فأقرار على نفسه لأن من حكم البتوة بطلان الملك بعد بتوته فإنه يملك ابنه بالشراء ثم يطل ذلك بالعتق عليه فيكون أقرارا على نفسه فيصدق * وجه قوله الآخر أنه ان تعذر العمل بحقيقة كلامه فقد امكن مجازة فيعمل به كما في معروف النسب * وذلك لأن طريق المجاز وهو الاتصال من حيث السببية موجود لأن البتوة من اسباب العتق فإنه اذا قال لمن هو يولد لثله وهو مجهول النسب هذا ابني ثبتت البتوة وثبتت الحرية من وقت الدخول في ملكه بواسطة البتوة فكان هذا اللفظ سببا للبتوة والبتوة سببا للحرية من وقت الدخول في الملك واستعارة السبب للسبب طريق مهور فحصل اللفظ مجازا مسببا احتراما عن الانشاء وصار كأنه قال عتق على من حين ملكته * ولا يقال العتق ليس من احكام البتوة بل هو حكم الملك لأن الحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا وهو الملك ههنا دون القرابة لانه حادث والقرابة من وقت العلوق ثبتت ان البتوة ليست بسبب للعتق فلا تصح استعارتها له * لانا نقول الملك اذا كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه كان النسب آخرهما وجودا فتصح استعارته له * الا ترى ان العبد اذا كان بين وارثين وهو مجهول النسب فادعاه احد هما عتق ويضمن نصيب شريكه ان كان موصرا ولا يضمن ان كان موصرا فلولا انه صار متقلبا هذه الدعوى لما عتق به ضمان يختلف بالابصار والاعصار لانه لا صنع له في التملك كذا في الطريقة البربرية * واما قولهم لا بد للخلع من تصور الاصل فسلم ولكن الخلقة في التكلم دون الحكم فيشترط صحة التكلم وهي ان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه بكونه مبتدأ وخبرا موضوعا للايجاب اى اثبات معنى بصيغته وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله هذا ابني موضوع لاثبات البتوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه * ولا معنى لما قالوا من اشتراط احتمال البتوة في هذا محل لأن اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان قوله للنجاع هذا استدعارة صحيحة ومعلوم ان النجاع لا يتصور ان يكون الهيكل المعلوم بوجه ولكن قوله هذا اسم مبتدأ وخبر موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم ثم استمر لاثبات لازمه وهو النجاعة الموجودة في النجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله هذا ابني مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن البتوة في محل وهو الابن الحقيقي واستعير لاثبات لازمه وهو الحرية في الاكبر سنا منه فيصح هذه الاستعارة ايضا اذ ليس بينهما فرق قوله (الا ترى ان العبارة تغيره دون الحكم) يعني ان التغير الذي هو من لوازم المجاز للعبارة دون الحكم لان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل في موضوعه فهو حقيقة واذا نقل عنه واستعمل في غير موضوعه يشير ذلك اللفظ ويصير مجازا فاما الحكم فلا يقبل الانتقال والتغير كما ذكرنا ضرورة ان الخلقة في التكلم لا في الحكم * وزعم بعض الشارحين ان ههنا ان محل المجاز لفظ موضوع اذا استعمل فيه يكون حقيقة كالنجان في موضوعه فاذا استعمل في لفظ المجاز وهو الاستدعارة تلك العبارة فاما الحكم وهو اثبات

الا ترى ان العبارة تغير
به دون الحكم فكان
تصرفا في التكلم
فتشترط صحة الاصل
من حيث انه مبتدأ
وخبر موضوع
للايجاب بصيغته وقد
وجد ذلك فاذا وجد
وتعذر العمل بحقيقته

والهجاز متعين صار
 مستعاراً لحكمه بغير
 نية كالنكاح بلفظ الـهبة
 وقال لفظ الـهبة يتعد
 لحكمه كالأصلي في
 الحرية لان احتمال بيع
 الحرية وهبتها مثل
 احتمال مس السماء وما
 هذا لتسهيل بمرقة قال
 ابو حنيفة رحمه الله
 هذا تصرف في التكلم
 فلا يتوقف على احتمال
 الحكم كالاستئذان
 من قال لامرأته انت
 طالق الفا التسمية
 وتسع وتسعين انه تقع
 واحدة ذكر في المتن
 ويجاب ما زاد على
 الثالث من طريق الحكم
 باطل لكن من طريق
 التكلم صحيح والاستئذان
 تصرف في التكلم بالمنع
 فصيح فكذلك هذا لما
 كان تصرفاً في التكلم
 صححت الاستعارة به
 لحكم حقيقة وان لم
 يتعد ليجاب تلك
 الحقيقة ومن حكم
 الحقيقة عتقه من حين
 ملكه فيجعل اقراره

الشجاعة فلا يتغير بالشجاع والاسد * وعن هذا توهموا ان قول الرجل هذا اسد لشجاع
 خلف عن قوله هذا شجاع * وان قوله هذا ابني في مسئلتنا خلف عن قوله هذا حر من حين
 ملكته * وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل العلوم
 به وثبوت الحرية بقوله هذا ابني لمعروف النسب الذي هو اصغر سنانه خلف عن البنية
 وكل ذلك وهم لان الجواز لا يكون خلفاً الا عن حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل الجواز
 فاما عن الحقيقة الثابتة لحل الجواز فلا * ولو كان لفظ الاسد خلفاً عن الشجاع ولفظ هذا
 ابني خلفاً عن هذا حر كما زعموا لا يتأتى الخلاف في قوله هذا ابني لا كبر سنانه لان حكم
 الاصل وهو الحرية التي ثبتت بقوله هذا حر ليس بممتنع في هذا الحل بل هو متصور كما في
 الاصغر سنانه فيلزم ان يثبت العتق عندهما ايضا لوجود شرط الجواز وهو تصور حكم
 الاصل والامر بخلافه * ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفاً عن الهيكل المعلوم لما ذكرنا
 ان الخلفية اذا كانت تكون بين المعاني لا بين الالفاظ والحقيقة * والجواز من اوصاف اللفظ بل المراد
 من الخلفية في الحكم او في التكلم ما ذكرنا في اول المسئلة * ولا يقال كيف يكون هذا اسد
 خلفاً عن هذا اسد وليس بينهما تفاوت ولا بد من ان يكون الخلف مغايراً للاصل اذ الشيء لا يكون
 خلفاً عن نفسه * لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل الجواز بسبب اختلاف
 في المحلين الا ترى ان آثارهما مختلفة فان قولك هذا اسد في محل الحقيقة يدل على ما لم يدل
 هو في محل الجواز وكذا قوله هذا ابني في محل الحقيقة يدل على البنية التي لم توجد في محل
 الجواز فصحت الخلفية قوله (وله هجاز متعين) احتراز عن قوله هذا اخي على ما بينه
 صار مستعاراً لحكمه اى للآزم حكمه وهو الحرية اذ هي لازمة البنية عند ثبوت الملك
 قوله (كالنكاح بلفظ الـهبة) يعنى اذا قال وهبت ابنتي منك او قالت وهبت نفسي منك على
 وجه الكاح بصير هذا اللفظ مستعاراً للنكاح وان لم يتعد ليجاب حكم الحقيقة وهو ملك
 الرقية في هذا الحل لان الحرية لاتقبل ذلك اصلاً فكذلك فيما نحن فيه * وقال لفظ الـهبة كذا
 يعنى انهما لا يسلطان عدم انعقاد لحكمه الاصل في هذا الحل ويقولان ان احتمال بيع الحرية
 وهبتها ثابت عقلاً وشرعاً وان كان بعيداً كاحتمال مس السماء : الا ترى ان تلك الحركات
 مشروطة في شريطة يقوب عليه السلام حتى قال بنوه جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه
 فرفنا انه ليس بمستحيل ولكنه امتنع لعارض وهو عدم جواز النسخ * فاما هذا اى البنية
 في الاكبر سنانه فتسهيلاً بمرقة اى بالكلية عقلاً وشرعاً * على ان لم يثبت النكاح بلفظ الـهبة
 بطريق الجواز وانما ثبتته بطريق الحقيقة لان الـهبة بحقيقتها توجب الملك في العين وملك
 النكاح عندنا في حكم ملك العين لان حين المرأة تصير مملوكة تزوج في حق الوطى الا انه
 ثابت من وجه دون وجه وملك العين ثابت من كل وجه فكان ذلك احق فانه امكن ان ياتيه
 والا ثبتنا ملك النكاح بطريق الحقيقة لا بطريق الجواز * ولان منافع البضع في حكم العين
 على ما عرفه ملك النكاح عبارة عن ملك منافع البضع * والجواب ان بعد ما تحققت الاستعانة

في شريعتنا لا تصور لانفاذه سببا للحكم الاصلى كالوثبت عقلا لا ترى ان نكاح المحارم لما
اشخ ولم يبق منروعا لم ينقد سببا للحل اصلام بصريح شبهة في سقوط الحد عندهما
مع بقاء المحلية في حق الاجنبي فهنا لولا لارتفاع المحلية بالكلية * وهذا بخلاف الخلف
على مس السجاء لان احتمال مسه بطريق الكرامة ثابت في الحال فينقد سببا * وما قالوا الهبة
تعمل بحقيقتها ليس بمستقيم لان الثابت به احكام النكاح من ملك الطلاق وصحة الايلاء وعدم
صحة النقل الى الغير وسائر ما يترتب على النكاح ولو كانت عاملة بحقيقتها لملك النقل الى الغير
باسباب الملك ولكن المقرله فيما اذا وطئت بشبهة وملك تزويجها من غيره كالأمة ثبتت انها
عاملة بطريق المجاز وان تصور ثبوت حكم الاصل في هذا الحل ليس بشرط لصحة ايجاز *
ولما رجع الشيخ الى كلام ابي حنيفة اعاد ذكره فقال وقال ابو حنيفة يعني بجبا لكلاهما *
هذا انصرف في التكلم اى استعمال المجاز تصرف في اللفظ * كان الخليفة في التكلم فلا توقف
على تصور الحكم كالاستثناء لما كان تصرفا في التكلم لم يتوقف صحته على تصور الحكم فان
من قال لامرأه انت طالق الفا الاتسمائة وتسعة وتسعين صح ايجاب والاستثناء حتى لا يقع
الا واحدة * نص عليه في المتن وهو اسم كتاب للحاكم الشهيد ابي الفصل ومعلوم ان
ايجاب ما وراء الثلاث واستثناءه من طريق الحكم باطل اذ لا مزيد للطلاق دلي الثلاث فكان
هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكل فيذبح ان لا يصح ويقع ثلاث تطلقات لانه لما
صح من حيث التكلم والاستثناء تصرف في التكلم بالنوع من ثبوت المستثنى صح ايجاب
والاستثناء * وكذلك لو قال نسائي طوالت الازنيب وقطعت وهدت او خديجة او قال جدي
احرار الاسلام وزيعا وفرقا وليس له من العبد غيرهم صح هذا الاستثناء وان كان في الحكم
استثناء الكل من الكل اذ كرنا * فكذا هذا اى المجاز لما كان تصرفا في التكلم صح الاستعارة *
به اى بقوله هذا ابني او بهذا الطريق * لحكم حقيقته اى لل لازم * موضوعه * وان لم ينقد
لايجاب تلك الحقيقة اى لاثبات موضوعه الاصلى في هذا الحل * ومن حكم الحقيقة اى
ومن لوازم موضوعه الاصلى العتق من حين ملكه فيجعل هذا الكلام اقرارا به اى بالعتق من
حين ملكه فعنى العبد في القضا قوله (فتنى في القضا) يعنى لما صار قوله هذا ابني اقرارا
بالحرية من حين ملكه لانشاء العتق في الحال يحكم القاضي بعتقه وان كان كاذبا في اقراره لانه
جحد على نفسه كالأقرار به صريحا كاذبا * وكلام الشيخ يشير الى انه لا يفتى فيما بينه وبين الله تعالى
كما في الاقرار كاذبا وقد صرح الشيخ الامام البر غري في طريقته بما اشار الشيخ اليه
فقال * فان قيل لا وجه لتصحيح هذا الكلام لانه اما ان يجعل مجاز الانشاء بالحرية او للاقرار
بالحرية لا وجه الى الاول لانه في وضع الحقيقة اخبار الانشاء وقد ذكرتم ان معناه
عتق على من حين ملكته وهذا اقرار وليس بانشاء والدليل عليه ان هذا الكلام يطل
بالاكرام والوزل ولا يصح تعليقه بالشرط وحكم الانشاء على خلافه * ولا وجه الى الثاني
لانه كذب محض يقين لا نافع لانه لا يفتى بالبنوة لان ذلك مستحيل ولم يوجد اعتناق من جهة

فتنى في القضا

السيد والاقرار اذا اتصل به دليل الكذب يطل كالاكرام والهزل فاذا كان كذبا يبقين
اولى ان يطل * قلنا هذا مجاز للاقرار بالحرية من حين الدخول في ملكه ولهذا يطل بالكره
والهزل ولا يصح تطبيقه بالشرط * وقوله انه كذب يبقين وهو مستحيل فلنا الاستحالة في البتة
لا في الحرية فصير كانه قال عتيق على من حين ملكته ولولص على هذا لم يكن محالا *
وقوله لم يوجد الاعتاق فلم يصح هذا الاقرار قلنا لو صرح بهذا الكلام فانه يعتق عبده
في القضاء ثم ان كان صادقا بان سرق منه اعتاق يعتق العبد في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى
وان لم يسبق منه اعتاق لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى كذا هنا قوله (بخلاف النداء)
جواب عن سؤال وهو ان يقال اذا قل لعبد يا ابني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة
رحمه الله وعلى ما ذكرت يلزم ان يجعل معنى قوله يا حبر بطريق الاستعارة كما جعله ابو حنيفة
في تلك الرواية كذلك قال لا يلزم هذا الان النداء في اللغة موضوع لاستحضار المادي بصورة
الاسم لا لتحقيق معنى الاسم في المنادى الا ترى انك تنادي رجلا فتقول يا حسن ويكون قبعا
وللم يكن موضوعا لتحقيق المعنى في المنادى لم تستغل بتخيجه بانبات موجبته القوي الحقيقي
او المجازي فاما الخبر فتدفع تصديق الخبر فيجب تخصيصه بانبات معناه الحقيقي او المجازي
ان امكن قوله (بخلاف قوله يا حبر) جواب عن سؤال آخر رد على هذا الجواب
وهو ان يقال اذا قل لعبد يا حبرا واعتق يعتق كالوقال هو حر فاستوى النداء والخبر
وعلى ما ذكرت ينبغي ان لا يعتق في النداء فقال انما استوى النداء والخبر فيه لانه موضوع
للتحرير وليس لاسقاط الرقي به فكان معناه قائمة مقام معناه الا ترى انه لو اراد ان يسبح فحري
على لسانه عبدي حريعتي فكان المعنى مطلوباً منه بكل حال فلهذا يعتق في الحالين * وذكر
في المبسوط لوجعل اسم عبده حرا وكان ذلك معروفا عند الناس ثم ناداه به فقال يا حبر لم يعتق
واذا لم يكن هذا الاسم معروفاً له يعتق به في القضاء لانه ناداه بوصف يملك ايجابه بخلاف
قوله يا ابني فانه نداء بوصف لا يملك ايجابه فينظر الى مقصوده فيه وهو الاكرام دون التحقيق
فصار الضابط ان النداء لاستحضار المنادى بوصفه القائم به ان كان ثابتاً كقوله يا طويل يا اسود
وهو طويل او اسود وان لم يكن ثابتاً فانه ناداه بوصفه القائم به ان كان ثابتاً كقوله يا طويل يا اسود
كقوله يا حبر يا عتيق * وان لم يكن كان استحضارا للمادي بصورة الاسم كقوله يا طويل
وهو قصير وقوله يا ابني لا كبرنا منه ولا صغر منه وهو معروف بالنسب وما ذكرنا
خرج الجواب عن قوله اعتقتك قبل ان تخلق او قبل ان اخلق لانه ليس له حقيقة صلا فلم
يصح التكلم به فلا يمكن تخيجه بعمله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فلفظ
ضرورة * واما قوله هذا اخي فقد روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يعتق لان
للاخوة في ملكه موجبا وهو المتق فيجعل كناية عن موجبه * وفي ظاهر الرواية
لا يعتق لان الاخوة اسم مشترك قد راد بها الاخوة في الدين قال الله تعالى * انما المؤمنون اخوة *

بخلاف النداء لانه
لاستحضار المنادى
بصورة الاسم لا بمعناه
فاذا لم يكن المعنى
مطلوباً لم يجب
الاستعارة لتحقيق
معناه بخلاف قوله
يا حبر فانه يستوى
نداءه وخبره لانه
موضوع للتحرير
فصار عينه قائما مقام
معناه فصار المعنى
مطلوباً بكل حال

وقد يراد بها الاتحاد في القبيلة قال الله تعالى والى عاد اخاهم هودا * وقد يراد بها الاخوة في النسب والمشارك لا يكون حجة بدون البيان حتى لو قال هذا اخي لاني اولاي يصدق على هذا الطريق * ولان الاخوة لا يكون الا بواسطة الاب او الام لانها عبارة عن مجاورة في صلب او رحم وهذه الوساطة غير مذكورة نصا ولا ثبت بما ذكر ايضا فلا يصير العتيق بدون الوساطة حكم نصه فلا يستقيم كناية عنه كشراء الاب لا يكون اعتاقا الا بواسطة الملك فتى لم يوجب الشراء ملكا للشترى لم يكن اعتاقا * وكذا الجواب عن قوله هذا جدى لان الجد انما يعتق عليه بواسطة الاب فلم ينبت الوساطة نصا او مقتضى ثبوت النسب لم يوجب اعتقا في ملكه فلا يصير حكمه فلا يصير كناية عنه فاما الولاد فغفسه علة العتيق مع الملك وقد نطق بالولاد والملك ثابت فيصالح كناية عنه * وقد ذكر الامام البرغرى ان لارواية في قوله هذا جدى فنقول بانه يعتق * واما قوله لعبد هذه بنتى فلا يوجب العتيق وان اقرب ما هو سبب الحرية لان قوله هذه بنتى حكمه ثبوت الحرية بجهة البتة وهذا الذات ليس يحمل تلك الحرية اصلا فاضافتها اليه بمنزلة اضافة العتيق الى الحمار فتلغو * ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى تعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى فانه اذا اشترى فصا على انه ياقوت اجر فاذا هو ياقوت اصفر يعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا يعقد لعدم المسمى والذكر والاثنى في بنى آدم جنسان مختلفان على ما عرف وقد اشار الى العبدوسمى اثنى فكانت العبرة بالمسمى وهو مصدوم ولا يمكن تصحيح الكلام بما جاو لا افاررا في المصدوم ولا يمكن ان يحمل البت مجاز اللابن بوجه الاترى انه لا يعتق وان احتمل ان يكون ولده بان كان اصفر سنا * ولا يلزم عليه اذا قال فقات عينك وصيناه صحيمتان فانه لا يلزمه شئ * ولا يحمل كناية عن الارش الذي هو حكم الفقهاء لان الفقهاء لا يوجب عليه ارشا في حال قيام العين فانه ضرب حتى ذهب نور العين ووجب الارش عمر رأت وعاد نورها او كان قلع سنا فثبت لم يلزم الجاني شئ ثبت ان الجنابة وان تحققت لم يوجب ارشا حال عدم ارثها في الجني عليه واذا كان كذلك لم يستقم كناية عنه فعلى هذا الطريق يدفع القوض والله اعلم قوله (ومن حكم هذا الباب) اى باب الحقيقة والمجاز او من حكم هذا النوع ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعنى اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ لحقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رايت اليوم حمارا او استقبلنى اسد في الطريق لا يحمل على البلبدو النجاص الابريئة زائدة فان لم يظهر فاللفظ للسمعة والسبع ولا يكون مجحلا * ومن الناس من زعم انه يصير مجحلا بحسب الوقف فيه لانه اذا استعمل فيه ما يمكن ان يراد به المجاز كما يمكن ارادة الحقيقة لم يكن حله على احد هما بولى من حله على الاخر لتساويهما في الاستعمال ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك الاترى ان المجاز الذي قد غلب عليه العرف والاستعمال بولى باطلاق اللفظ من الحقيقة فعمل ان كونه حقيقة لا يؤثر في كونه اولى لجل اللفظ عليه واذا حل عند الاطلاق على القالب حقيقة كان او مجازا ووجب ان لا يكون

ومن حكم هذا الباب
ان العمل بالحقيقة متى
امكن سقط المجاز لان
المستعار لا يزاحم
الاصل

حال التساوى لاحدهما من جهة على الآخر * والصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع
اللفظ للمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه فصار كما نه قال اذا سمعتم انى تكلمت بهذا اللفظ علموا انى عنيت
به هذا المعنى فن تكلم بلفظه وجب ان يريد به ذلك المعنى فوجب حله عند الاطلاق عليه * ولانا
نجد بالضرورة ان مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اقوى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك يدل على
صحة ما قلناه وقولهم هاهنا الاستعمال سواء فسد لان مجرّد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينة
تنضم اليه فاقى يتساوى وان اذالم يتساوى ما كان المعنى الاصلى اولى باللفظ من المعنى العارضى عند عدم
دليل يصرفه اليه قوله (وذلك) اى نظير هذا الاصل قولنا فى الاقراء المذكورة فى النص
انها الحيض لا الاطهار ههنا ذكر لفظ الاقراء دون القروء المذكور فى النص اشارة الى ان المراد
من القروء الذى هو جمع كزرة جمع القلة قوله (لان القرء للبيضة حقيقة والظهر لمجاز)
اعلم انه لا خلاف ان القرء استعمل فى الحيض والظهر لغة وشرعا وقال عليه السلام لفاطمة بنت
حيش * دعى الصلاة ايام اقرائك * يعنى ايام حيضك * وقال من ان السنن تستقبل الظهر
استقبالا لا تطلقها فى كل قرء تطليقة يعنى الظهر وقال الشاعر * يارب مولى حاسد مباحض * على
ذى ضغن وضب فارض * له قرء وكقروء الحايض * وقال الاصبى * افى كل عام انت جاشم
خزوة * تشد لا قصاها فرمى غرائكا * مورثة مالا وفى الحى رفة * لما ضاع فيها من قروء نساكا
* واراد به الطهر لان الطهر هو الذى يضعف فى زمان فيه الزوج واما الحيض فضعاف فى الاحوال
كلها ولكن الاشتباه والخلاف فى ان الاستعمال بطريق الحقيقة او احدهما بطريق الحقيقة
والآخر بطريق المجاز * فبالنظر الى نفس الاستعمال يجب ان يكون كلاهما بطريق الحقيقة لان
الاصل فى مطلق الاستعمال هو الحقيقة والاستعمال فى المجاز لا يكون بدون قرينة فيلزم من هذا
ان يكون الاسم مشتركا وهو الذى ذهب اليه عامة العلماء واختاره الشيخ فى اول الكتاب حيث
ذكره فى نظائر المشترك * وبالنظر الى اصل الاشتقاق يجب ان يكون فى الحيض بطريق
الحقيقة وفى الظهر بطريق المجاز وهو الذى اختاره بعض مشايخنا وأشار اليه الشيخ ههنا بقوله
من قبل انه مأخوذ من كذا يعنى هذا الوجه يقتضى كونه حقيقة فى الحيض مجازا فى الظهر
وان كان الاشتراك هو المختار فيه ههنا صرف ان المذكور هنا لا يناقض المذكور
فى اول الكتاب * ثم ذكر للاشتقاق وجهين * احدهما ان اصل هذا التركيب يدل
على الجمع يقال قرأت الشئ قرانا اى جمته وضمت بعضه الى بعض ويقال ما قرأت
هذه النافذة سلاقط وما قرأت جنتينا اى لم تضم رجها على ولد كذا فى الصحاح ومنه
قول الشاعر * هيمان اللون لم تقرأ جنتينا * وحقيقة الاجتماع فى الدم لان الحيض اسم
للمجتمع فى نفسه فان نفس الدم لا يكون حيا حتى تدوم فاما الطهر فليس بشئ مجتمع
ولكنه حال اجتماع دم الحيض فى الرحم فانه مجتمع فى زمان الطهر ثم يدرفكان الاسم للدم
المجتمع فى نفسه حقيقة ولزمان اجتماع الدم مجازا باعتبار المجاورة فعند الاطلاق كان حله
على الحيض اولى * والصمير فى به راجع الى القرء * وهذا انما يستقيم اذا ثبت ان القرء

وذلك مثل قولنا فى
الاقراء انها الحيض لان
القرء للبيض حقيقة
والظهر مجاز من قبل
انه مأخوذ من الجمع
وهو معنى حقيقة هذه
لمباراة لفظه وذلك صفة
الدم المجتمع فاما الطهر
انما وصف به بالمجاورة
بمازاولان يعنى القرء
الاتصال يقال قرأت النجم
اذا اتصل والاتصال
بالحيض لا بالطهر
صار الحقيقة اولى

بمعنى المفعول فاما اذا كان بمعنى الفاعل فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع
لدم فكان الطهر احق بهذا الاسم وكان الحلقه على الحيض بطريق المجاز المجاورة *
والثاني ان هذا التركيب يدل على الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وهذا المعنى
وان كان موجودا في الطهر والحيض لان المرأة تنتقل عن الطهر الى الحيض ومن الحيض الى
الطهر غير ان الطهر اصل والحيض عارض حقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر اذ لو لا
الحيض لما وجد الانتقال فيكون الاسم للحيض حقيقة ولطهر مجازا المجاورة ايضا لان الطهر
مجاور للحيض فكانت الحقيقة اولى * وذكر الامام البرغرى ان الطهر لا يأخذ اسم القرء
الا بمجاورة الدم فان كل طهر لا ينطلق عليه اسم القرء وانما ينطلق على الطهر المتخلل بين
الحيضين فالطهر احد اسم القرء لاجل الدم والدم يستحق نفسه فكان جعله اسما للدم
اولى * قال ولان الحيض اول الانتقال اليه واول الانتقال عنه لان الطهر الاصل لا يسمى
قرأ وانما القرء هو الحيض والطهر الذي بعده فثبت الانتقال اولا الى الحيض ثم منه الى
الطهر فاستحق الاسم قبل الطهر فكان اولى بالاصالة قوله (وكذلك العقد) الى آخره
لا كفارة في اليمين النعوس عندنا قال الشافعي يجب فيها الكفارة لقوله تعالى (ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته * والنعوس معقودة لان المراد من العقد المذكور عقد
القلب وهو قصده ولهذا سميت الزمعة عقيدة الا ترى ان ما قبله وهو النعوس ما جرى على
اللسان من غير قصد * وهذا العقد هو ربط اللفظ باللفظ لا بربط الحكم بحوريط لفظ اليمين
بالتحرير المضاف اليه لا بربط الصدق منه وتحقيقه وربط البيع بالنراء لا بربط الملك وهذا
اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضه بعض وضده الحل ثم استمر
للالفاظ التي عقد بعضها بعض لا بربط حكم ثم استمر لما يكون سببا لهذا الربط وهو زمرة
القلب فصار عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة بدرجة فكان الحل عليه احق كذا في التوقيف
وغيره * فكان معنى قوله لما يعتقد حقيقة انه اقرب الى الحقيقة او المراد منه الحقيقة
الشرعية قوله (وكذلك الكاح * لفظ الكاح قد استعمل في الوطئ كقوله عليه السلام
* ناكح اليد ملعون * وكقول الشاعر (شعر) اداسني الله ارضاصوب غادية فغلا سني الله ارض
الكوفة المطرا * التاركين على طهر نساهم * والتاركين بشطئ دجلة البقرا * وقول
الاخر (شعر) يحب المديح ابو خال * ويهرب من صلة المادح * كبكر يحب لذيق الكاح
وتهرب من صلة التاكح * وقد استعمل في العقد ايضا كقوله تعالى * فانكموا مطاب
لكم * وقوله عليه السلام * تاكلوا وتوالدوا تكثرؤا ويقال كنافي كاح فلان الان استعماله
في الوطئ بطريق الحقيقة لانه اسم معنوي مأخوذ من الضم والجمع يقال اكح الصبراى
الترمه وضمه اليك ويقال في المثل انكحنا الفرى فزنى اى جمعا بين العرو والحمار فزنى
ما يحد كذا قيل * وقال ابو الطيب (شعر) انكحت ضم صفاها حفي بملء * نقشرت في
اليك السهل والحبلا * اى ائزمت وضمت ومعنى الضم والجمع انما يتحقق حقيقة في

وكذلك العقد لما
يعقد حقيقة ولتقرم
مجاز وكذلك الكاح
الجمع في لغة العرب
على ما عرف والاجتماع
في الوطئ ويعمى
العقد به مجازا لانه
سببه حتى يسمى
الوطئ وجا ما كانت
الحقيقة اولى وامثلة
هذا اكثر من ان
يحصى

الوطى بما يحصل من الاتحاد بين الذاتين ولذلك سمي جاعا وفي العقد بطريق المجاز لانه سبب يتوصل به الى ذلك الضم اولان فيه ضما حكيميا فكانت الحقيقة اولى عند الاطلاق * وهذا تبين ان جل قوله تعالى * ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم * على الوطى كاحله بعض مشايخنا ليثبت اطلاقه حرمة المصاهرة بالزنا اولى من حله على العقد كما قاله الشافعي لما ذكرنا كذا قيل ولكن مامة مشايخنا وجهوا المفسرين على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد * قال صاحب الكشف في تفسير سورة الاحزاب لم يرد لفظ النكاح في كتاب الله تعالى الا في معنى العقد لانه في معنى الوطى من باب التصريح به ومن اداب القرآن الكناية عنه بلفظ الحماسة والملازمة والقرابان والتفشي والابتنان وقوله * حتى سمي الوطى * متعلق بقوله والاجتماع في الوطى (فان قيل) فيما ذكرتم من المثلثين استعارة اسم السبب للسبب وقد اتيتم ذلك (قلنا) السبب مخصوص بالسبب في هذين المثالين فكانا في معنى العلة والمعلول فيحوز استعارته السبب كاستعارة اسم المعلول للعلة وذلك لان السبب في المثال الاول وهو انعقاد القطين لا يصير عقدا حقيقة الا بعزيمة القلب وقصده اذ اللسان معبر عا في الضمير ولهذا لا ينقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي الذي لا يعقل والمجنون * وكذا الوطى المقصود بخصوص بالعقد ليس له طريق سواء على ما يقتضيه الشرع والعقل ووطى الاماء ليس بمقصود وهو من باب الاستخدام على ما عرف كذا في بعض الشروح ولا يتخلو عن محمل وتكلف قوله (ولهذا) اي ولان المجاز لا يزاحم الحقيقة ولا يعارضها وقال ابو حنيفة الى آخره مامة ولدت ثلاث اولاد في بطون مختلفة بان كان ين كل ولد من ستة اشهر فصاعدا وليس له نسب معروف فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدى ثم مات قبل البيان لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى بنسبه مجهول ونسب المجهول لا يمكن اثباته من احد لانه انما يثبت في المجهول ما يحتمل التعليق بالشرط ليكون متعلقا بخبر البيان والنسب لا يحتمل التعليق بالشرط * وتعلق الجارية لانه اقر لها بامية الولد * ويعتق من كل واحد ثلثه في قول ابي حنيفة رحمه الله لان دعوة النسب اذا لم تعمل في اثبات النسب كان اقرارا بالحرية على اصله كما في مسألة الاكبر سنامته فصار كما نه قال اقدم حرق فتعق ثلث كل واحد منهم من جميع المال وقال محمد رحمه الله يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه والا صغر كله لان الاصل عنده ان هذه الكلمة متى لم يمكن اعتبارها على حكم الولاد يلف او صلا ومضى امكن من وجود نزل العتق على حكم الولاد كانه ثابت على ما اشار اليه الشيخ بعد هذا في معروف النسب اذا ادعاه المولى انه انه يعتق ولا يقضى بالنسب لانه لان الولاد يمكن في الجملة فكذا فيما نحن فيه لا يقضى بالنسب للجحالة ولكن الولاد يمكن على ما ادعى في نزل العتق على اعتباره * واذ ائزل على اعتباره عتق من الاكبر ثلثه لانه ان عتق ولا يعتق ان عنى الاخرين * ويعتق نصف الاوسط لانه يعتق ان عتاه وكذا ان عنى الاكبر لانه وادام الولد فيعتق عتق المولى كما تعتق امه ولا تعتق ان عنى الا صغر واحوال الاصابة حالة واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف احوال الحرمان فلهذا يعتق نصفه * واما الا صغر فهو حر في جميع الاحوال * الا ان

ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله في الدعوى في رجل له امه ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى احد هؤلاء ولدى ثم مات قبل البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه

ولا يعتبر ما يصيب كل واحد من قبل الله حتى ﴿ ٨٧ ﴾ يعنى الثالث كله ونصف الثاني كما قال أبو يوسف رحمه الله لأن أصابته

الباقي قد رجع الله لم يعتبر هذه الأحوال لأنها مبنيّة على ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولا ن
 جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان مقصودا بالدعوة كان حرا اصل واذا كان
 المقصود فيه كانت حرية بطريق التبعية للام بعد موت المولى وبين كونه مقصودا وبعدم انفاة
 وكذلك بين حرية الاصل وحرية العتق منافاة فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فهذا
 قال يعنى من كل واحد ثلثة كذا في الميسوط والاسرار قوله (ولا يعتبر ما يصيب كل
 واحد) يعنى الاوسط والاوسط من قبل الله * لان أصابته أى أصابة العتق إياه من قبل الله
 بمنزلة المجاز من الحقيقة لانه ثابت بواسطة ومتوقف عليها توقف المجاز على الحقيقة وما يصيبه
 من قبل نفسه لا يتوقف على شئ فكان بمنزلة الحقيقة وقد روى عن أبى يوسف رحمه الله فى هذه
 المسئلة مثل قول محمد الأفي حرف واحد وهو انه قال يعنى من الأكبر نصفه لأن حاله ترددت
 بين شيئين فقط اما ان يكون ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او لا يكون ثابت النسب منه
 فلا يعنى شئ منه فهذا حق نصفه وسعى فى نصف قبضه قوله (متعذرا ومجبورا)
 المتعذرة ما لا يتوصل اليه الا بحقيقة كالحقلة والمجبورة ما يتيسر اليه الوصول ولكن
 الناس تركوه كوضع القدم ومقول فى الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق
 والمجبور قد ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز قوله (لا يأكل من هذه
 الحقلة) اذا حلف لا يأكل من هذه التجربة فيمنه تقع على حينها ان كانت مما يؤكل كل
 كالرباس وقصب السكر الرطب * وان لم تكن فلى ثمربها ان كانت لها ثمرة كالحقلة
 والكرمة وان لم يكن لها ثمرة فلى ثمربها كخلاف ونحوه * وهذا اذا لم يكن له ثمة فاما
 اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن العلامة شمس الأئمة
 الكردي رحمه الله قوله (لا يشرب من هذا البئر) اذا حلف لا يشرب من هذا البئر
 وهى ملئ فيمينه تقع على الكرم عند أبى حنيفة رحمه الله لاهلى الاضواف وعندهما
 تقع على الاضواف كذا فى بعض شروح الجامع * وان لم يكن ملئ فيمينه على الاضواف لاهلى
 الكرم بالاتفاق لتعذر الحقيقة * فان تكلف فكرم منها قبل يحتمل لان الحقيقة اذا صارت
 موجودة لم تبق متعذرة فكان اعتبارها اولى من اعتبار المجاز ولانها اذا صارت موجودة
 وانفى التعذر كانت داخلية فى عموم المجاز هو شرب الماء المجاور للبئر كما فى مسئلة الفرات
 عندهما * وقيل لا يحتمل لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لاستناع
 الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله لا يشرب من الفرات عندهما لان عموم المجاز هو
 ارادة الماء المجاور للفرات تناول الحقيقة وهى الكرم فلما مسئلة البئر فجازها هو ارادة
 الاضواف لا يتناول الحقيقة فلا يحتمل بالكرم * وانما جعل كلامه فى مسئلة الفرات عبارة
 عن الماء المجاور له لان الحقيقة وهى الكرم مستمثلة فيه عرفا وشرا كالاضواف فيجعل
 عبارة عن الماء المجاور للفرات ليتناول الحقيقة والمجاز فاما مسئلة البئر فالحقيقة فيها متعذرة
 غير مستمثلة والعرف فيها الاضواف لا غير فيجعل كلامه عبارة عنه فليدخل فيه الكرم
 متعذرا لم يكن مرادا

قوله (حلف ان لا يتكلم) اذا قل لامته ولم تكو حته ان تكلمت فكذا وقعت يمينه على الوطئ
للمران السكاح للوطئ حقيقة وللمقد مجاز * فان احتق الامه ثم تزوجها وابان المنكوحة
ثم تزوجها لا يحنث * وان كانت المرأة اجنبية والمسئلة بها لها وقت يمينه على العقد لان
الحقيقة * مجبورة شرعا وعقلا * فان زنى بهذه الاجنبية لم يحنث لان اليمين لم يتناول له لعنذر شرعا
فكذا في هذه المسئلة لان المجبور عادة كالمجبور شرعا قوله (التوكيل بالخصومة) الى اخره
اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا فاعر على موكله في القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابى
يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهى المنازعة والمشاجرة والاقرار مسائلة
وموافقة فكان ضدما امر به والتوكيل بالثبتي لا يضمن ضده * وفى الاستحسان يجوز
اقراره وهو قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله لاننا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا
بالجواب مجازا اسلا قلا سم السبب على السبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا
لا سم الجزء على الكل لان الانتكار الذى ينشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عموم
الانتكار والاقرار * وانما جلتاه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل
بنفسه والذى يتقن به انه مملوك للموكل الجواب لان الانتكار فانه اذا عرف المدعى محقا
لا يملك الانتكار شرعا وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعا والديانة تمنعه من قصد ذلك فكان
مجبورا شرعا والمجبور شرعا كالمجبور عادة قل هذا جلتاه على هذا النوع من المجاز كالعبد
المشركين اثنين بيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف يده الى نصيبه خاصة لتصح عقده
بهذا الطريق * غير ان مذاق يوسف في قوله الاخر يصح اقراره في مجلس القاضى وغير
مجلس القاضى لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا فيلزم ما كان الموكل مالكا له والموكل
ملك الاقرار في مجلس القضاء وغير مجلس القضاء فكذا الوكيل * وضد هاهنا الاقرار
في مجلس القاضى * ونفيه لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القضاء
لانه لما ترتب على خصومة الاخر اياه يسمى باسمه كما قال الله جل جلاله * وجزاء سيئة سيئة
منهاها والمجازاة لا يكون سيئة * ولا في مجلس القضاء مجلس الخصومة فاما يجرى فيه يسمى
خصومة مجازا وهذا لا يوجد في غير مجلس القضاء * والى قولهما اشار الشيخ بقوله صرف
الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخصم لا يتحقق الا في مجلس الخصومة على ما ذكرنا
قوله (لم يتقيد بزمان صباه) اذا حلف لا يكلم هذا الصبي لا يتقيد بزمان صباه حتى
لو كلفه بعدما كبر يحنث * والاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شئ بوصف فان صلح داعيا
الى اليمين يتقيد به سواء كان منكرا او مرفعا احتراز عن اللفاظ كما اذا حلف لا يأكل رطبا وهذا
الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعدما صار ترملا لم يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا
الى اليمين لن يضر ما كل الرطب * وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا
يتقيد به ايضا لان الوصف اذ ذاك يصير مقصودا باليمين لانه المعروف للمحلوف عليه ولو ترك
اعتباره بطلت اليمين فيجب اعتباره ضرورة كن حلف لا يأكل لحم جمل فأكله لم يكش

فلا يحنث وقيل بل
الحقيقة لا تسقط بحال
فحنث والاول اشبه
لان اصحابنا
قالوا فيمن حلف
لا يتكلم فلا نهوى
اجنبية انه يقع على
المقد فان زنى به لم
يحنث فامسقطوا
حقيقته واما المجبورة
فمثل من حلف لا يضع
قدمه في دار فلان
الحقيقة * مجبورة
والمجاوز هو المتعارف
وهو الدخول فحنث
كيف دخل ومثاله
ان التوكيل بالخصومة
صرف الى جواب
الخصم مجازا فتناول
الانتكار والاقرار
باطلا لانه لان الحقيقة
* مجبورة شرعا
والمجبور شرعا
مثل المجبور عادة
الترى ان من حلف
لا يتكلم هذا الصبي
لم يتقيد بصباه لان
هجران الصبي
* مجبور شرعا

لا بحث * وان كان المحلوف عليه مع رقبة بالاشارة لا يتقيد اليين بالوصف كما اذا حلف لا يأكل لحم هذا الجمل فأكله بعدما صار كبشاً بحث لان الوصف للتقيد او التعريف ولا يصلح للتقيد هنا لانه لا يصلح داعياً الى اليين لان من امتنع عن اكل لحم الجمل لضرر يلحقه يكون اشداً امتناعاً من اكل لحم الكبش * ولا تقتصر تعريف ايضاً للحصول التعريف بعرف أقوى منه وهو الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيصعب على المجاز وهو ان يحصل عبارة عن الذات كما أنه قال لا أكل لحم هذا الحيوان * واذا عرفت هذا كان ينبغي ان يتقيد اليين في قوله لا أكلم هذا الصبي بوصف الصبالة يصلح داعياً الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء آدابهم كوصف الطوبى لهذا يصلح داعياً الى اليين في قوله لا أكلم صبي الا ان هجران الصبي بترك الكلام معه حرام * مجبور شرعاً لقوله عليه السلام * من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا هو في ترك الكلام ترك الزم فكان بمنزلة المجبور مادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز ويحتمل كما قال لا أكلم هذا الذات بطريق الحلاق اسم الكل على البعض فاذا كلف بعد زوال الصفة بحث بقاء الذات * بخلاف قوله لا أكلم صبياً حيث يتقيد بالصبا وان كان حراماً مجبوراً شرعاً لانه صار مقصوداً بالحلف لكونه هو المعروف بالمحلوف عليه كما ينبغي حسب تقيد اليين به وان كان حراماً كمن حلف ليشربن اليوم خيراً او ليسرقن الليلة فيخفد اليين وان كان حراماً لصيرورة الشرب والسرقه مقصودين باليين فيبحث ان لم يشرب او لم يسرق كذا هنا نقوله (وعلى هذه الجملة) اى الجملة التى ذكرنا انه يعمل فيها بالحقيقة عند الامكان لا بالمجاز يخرج قول اصحابنا في المسئلة المذكورة ان اثبات العتق فيها بطريق الحقيقة لا بطريق ان اللفظ صار مجازاً قهراً * وذلك لان العمل بمجته الحقيقة ممكن * فان النسب قد ثبت من زيد بان كان الفراشه في الباطن بان كانت منكوحته او امته حقيقة ولا يمكنه الاثبات لما رخص * ويشتر من عمرو لوجود ظاهر الدليل فلا يصدق المقر في ابطال حق الغير ولكن يصدق فيما يرجع الى حقه ويجعل كان النسب ثابت منه فيثبت احكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز * والدليل عليه ان الجارية تصير ام ولد له ولو صار مجازاً لما صارت ام ولد له كالأول قال له انت حر بل انما يتحقق الاحتمال انه مخلوق من مائه * وقد ذكر محمد ما يدل عليه وهو ما ذكرنا ان الرجل اذا كانت له جارية فولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال احدهم لا اولدى ثم مات من غير بيان يتحقق من الاول اثنتان من الثاني نصف وكل الاخر ولو كان العتق في قوله هذا ابني بطريق المجاز لما عتق من كل واحد منهم الا الثلث كالأول انشأ العتق في احدهم ومات من غير بيان ولما كان العتق منهم على الاختلاف علم ان ثبوت العتق باحتمال النسب * وانما قيد بقوله في صحته ليستقيم الجواب المذكور فانه ان كان هذا الكلام في مرض الموت ولا مال له غير هؤلاء ولم يميز الورثة ومقتضى السواء يحمل كل رقبة ستة اشهر لحاجتنا الى حساب له نصف وثلاث واقفه ستة ثم يجمع سهام العتق وهي سبعمائة وثلاثة وستة قبل ان يحد عشر سبعمائة وقد ضاق ثلث المال وهو ستة هاهنا فيحمل كل رقبة احد عشر سبعمائة من الاكبر سبعمائة ويسعى

وعلى هذه الجملة يخرج قولهم في رجل قال لبيده ومثله ولد له وهو معروف بالنسب من غيره هذا ابني انه يتحقق علا بحقيقته دون مجاز لان ذلك ممكن فالنسب قد ثبت من زيد ويشتر من عمرو فيكون المقر مصداقاً في حق نفسه واليه اشار محمد رحمه الله في الدعوى والتناق ان الام تصير ام ولد له

في تسعة ومن الاوسط ثلاثة اسم ويسعى في ثمانية * ومن الاصغر ستة اسم ويسعى في خمسة
ليستقيم الثلث والثلثان قوله (وقال في الجامع كذا) رجل له عبد ولعبد ابن وللابن ابانان في
بطنين مختلفين فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدى وكل واحد منهم ولد مثله لثلاثة ثم مات قبل
البيان فان من الاول يعتق منه ربه ويسعى في الباقي ومن الثاني ثلثه ومن كل واحد من الآخرين
ثلاثة ارباعه * ولو كان من بطن واحد يعتق كل واحد منهما بكامله لان احدا التوأمين لا يفصل
عن الاخر في النسب * اما النسب فلا يثبت لانه لو ثبت في المجهول لبق معلقا بالبيان وتعلق النسب
بالشرط باطل لانه اخبار عن امر كان وتعلق في امر معلوم يحتمل الوجود * اما العتق فقد
قبل ان الذي ذكره قولهما فاما عندنا في حنفية رجده الله فيبني ان يحمل كلمة النسب عبارة عن
التعريض لا تعريضات النسب فيعتق من كل واحد ربه ولا يعتبر جهة النسب كافي مسئلة كتاب
الدعوى يعتق من كل واحد ثلثه ولا يعتبر جهة النسب * والصواب ان هذه المسئلة لا خلاف
لان جهة النسب اذا احتملت الصحة لم يحمل لقوا عندهم وان تعذر العمل بها لما بينا ان من قال
لعبد وهو معروف بالنسب هذا ابني انه يعتق وتصير امه ام ولد له لاحتمال النسب منه فكذلك
ههنا * وليس هذا كمسئلة كتاب الدعوى لان هناك ثبت العتق لهم على احتمال النسب على
السواء وانما التفاوت فيما يثبت بطريق السراية من الام وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يجمع
بينهما فاما العتق ههنا فلا يثبت بطريق السراية لان الاب لو كان حرا لا يلزم منه حرية الولد وانما
يثبت بجهة النسب لا غير لان الاول لو كان ابنة لكان اولاده حرة وله وهم في ملكه فيعتقون عليه
لان من ملك ذارحم محرم منه حتى عليه فذلك وجب الجمع ويعتبر الاحوال * واذ ثبت هذا
قلنا ان الاول يعتق في حال ولا يعتق في ثلاثة احوال فيعتق ربه واما الثاني فيعتق في حالين
بان يراد نفسه او ابوه ولا يعتق في حالين بان يراد ابنة الاكبر او الاصغر واحوال الاصابة حالة
واحدة فوجب ان يعتق ثلثه واحد الآخرين حريتين بان يراد نفسه او ابوه او جده *
واما الاخر فان اراد به نفسه او ابوه او جده فكذلك وان اراد به اخوه لم يعتق واحوال
الاصابة حالة واحدة فيعتق في حال ولا يعتق في حال فيعتق نصفه فصار لهما رقبة ونصف
فيوزع عليها لانه يحتمل ان يكون كل واحد هو الحر كله ويحتمل ان يكون هو الحر نصفه
فيكون لكل واحد ثلاثة ارباعه * وما قلنا ان احوال الاصابة حالة واحدة رواية الجامع وفي
الزيادات اعتبار احوال الاصابة كما اعتبار احوال الحرمان * ووجه ذلك ان الرق لا يثبت اصله
الاسبب واحد وهو القهر اما العتق فله اسباب متعددة مثل التجيز والتعطي والكتابة
والاستيلاء والتدبير فاذا اعتبر احوال ما انح سببه فلان يعتبر احوال ما تعدد سببه اولى
وجه المذكور في الجامع وهو الاصح ان ازدهام الاسباب في الاصابة لا يتحقق لان الشيء اذا
اصيب بسبب استحصال حصوله بسبب اخر فاما الحرمان فيقبل الازدهام الا ترى ان من اصاب
شيئا بالشراء لم يصبه بالهبة والارث ومن حرم شيئا بعدم الشراء فقد حرمه سائر الاسباب
فلذلك وجب الجمع بين احوال الحرمان دون الاصابة * وقوله في الكتاب في صحته احتراز

وقال في الجامع في
عبد له ابن ولابنه
ابنان فقال المولى في
صحته احد هؤلاء
ولدى ثم مات وكلهم
يصالح ابائهم انه يعتق
من الاول ربه ومن
الثاني ثلثه ومن كل
واحد من الآخرين
ثلاثة ارباعه وعلى
قياس ذلك الجواب
لو كان لابن العبد
ابن واحد وكلهم
يولد لثله انه يعتق
من الاول ثلثه ومن
الثاني نصفه ومن
الثالث كله لاحتمال
النسب ولو كان
تحرير العتق من كل
واحد ثلثه

عما اذا قل ذلك في مرضه ولم يكن له مال غيره ولم يحز الورثة حيث عتقوا من الثلث بحساب
 حقهم وذلك بان يجعل كل رقة اثني عشر لاجتماعه الى حساب له ثلث وربع وادناه اثنا عشر
 حق الاول في رقبته وهو ثلاثة اسهم وحق الثاني في ثلثه وذلك اربعة وحق كل واحد من
 الآخرين في ثلاثة ارباعه وهي تسعة فصار سهم الوصية خمسة وعشرين وثلث المال ستة
 عشر فقد ضاق الثلث عن سهم الوصايا فجعل الثلث خمسة وعشرين والمال خمسة وسبعين
 فحتاج الى معرفة الرقة من الثلث ليظهر لنا مقدار ما يعتق عنها مقدار ما يسبي فيه فنقول
 ان ثلث المال رقة وثلث الرقة منه ثلثة ارباعه وليس لخمسة وعشرين ربع صحيح فنضربه
 في اربعة فيصير مائة والمال ثلثة مائة والرقة ثلثة ارباع المائة وهي خمسة وسبعون كان حق الاول
 في ثلثة فضر بناها في اربعة فبلغ ثني عشر وصار حق الثاني ستة عشر وصار حق كل واحد
 من الآخرين ستة وثلاثين فذلك مائة وتسعون في الباقي فحصل الثلث والثلثان كذا في شرح
 الجامع للمصنف رحمه الله قوله (واما في الاكبر سنامه) يعني مهما امكن في العمل بحقيقة
 النسب يعمل بها في قوله هذا ابني ويجعل العتق ثابتا بالنسب لان يجعل مجازا في الحرية فيثبت
 امومية الولد به فاما اذا لم يمكن كافي الاكبر سنامه فلو حنفية رحمه الله يجعله مجازا في الحرية
 * وذلك بطريقين احدهما ان يجعل مجازا في الاقرار بالحرية كابتنها فيحصل مقربا بانام الفلام
 ولده لان حق الحرية للام حكم النسب كان حقيقة الحرية للولد حكمه فكما جعل قوله هذا
 ابني مجاز الاقرار بحقيقة الحرية يجعل مجازا للاقرار بحق الحرية للام وصار كانه قال عتق هذا
 علي من حين ملكته وامه ام ولدي هو الثاني ان قوله هذا ابني بمنزلة تحرير مبتدأ كانه قال هو حر
 لانه ذكر كلاما هو سبب الحرية في ملكه فيصير به معتق ابتداء الا ترى انه لو ورث رجلان عبدا
 مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه ان كان موسرا كانه اعتقه ولو لم يكن تحريرا
 مبتدأ ما غرم لان الشريكين اذا ورثا قريبا احدهما لا يضمن وارث القريب لعدم الصنع منه
 وعلى هذا الطريق لا يصير ام الفلام ام ولده لانه ليس تحريرا للفلام ابتداء متأثير في احباب امومية
 الولد لانه لا يمكن ان يجعل مجازا في انشاء امومية الولد لانه لا يمكن اثباتها بطريق الانشاء قولا
 بان يقول جعلت ام ولدا او انشأت فيك امومية الولد وانما هي من حكم الفصل الذي هو
 الاستيلاء وقوله لان ثبوت النسب متصل بقوله تحريرا مبتدأ يعني ثبوت النسب مضاف الى
 خبره لانه لم يكن ثابتا قبل خبره فيقصر على وقت الخبر لان الخبر به في حق علم السامع قائم * اي
 ثابت بخبره * فاذا كان كذلك اي اذا كان ثبوت النسب مضافا الى خبره * جعل هذا الخبر مجازا
 عن التحرير اي في التحرير او عبارة عنه او كناية عنه * والطريق الاول اصح لانه ذكر في كتاب
 الاكراه اذا اكرهه ان يقول هذا ابني لا يعتق عليه والاكرهه منع صحة الاقرار بالعق لصحة التحرير
 ابتداءه وجوب الضمان في مسئلة الدعوى بطريق الاقرار ايضا لانه موجب الضمان كالانشاء
 الا ترى انه لو قال عتق علي من حين ملكته كان ضامنا لشريكه ايضا فان الضمان غير مخصص
 بالانشاء كذا قال شمس الاثر رحمه الله قوله (وقد يتعذر) اي وقد يمتنع العمل بالحقيقة والمجاز في بعض

واما في الاكبر سنامه
 فلا في حنفية رحمه الله
 طريقان احدهما انه
 اقرار بالحرية فيجب
 ان يصير مقرا بحق
 الام ايضا لانه يمتنع
 الاقرار والثاني انه
 تحرير مبتدأ من قبل
 ان الاقرار بالنسب
 لو ثبت ثبت تحريرا
 مبتدأ حتى قلنا
 في كتاب الدعوى
 في رجلين ورثا عبدا
 ثم ادعى احدهما
 انه ابنه غرم لشريكه
 كانه اعتقه لان ثبوت
 النسب مضاف الى
 خبره لان الخبر به قائم
 بخبره فاذا كان كذلك
 جعل مجازا عن التحرير
 وحق الام لا يمتنع
 الوجود بابتداء
 تصرف المولى لانه
 ليس في وسع البشر
 اثبات امومية الولد
 قولا لانها من حكم
 الفصل فلم يثبت
 بونه وقد يتعذر
 الحقيقة والمجاز معا
 اذا كان الحكم متمعا
 لان الكلام
 وضع لغناه فيمثل
 اذا استحصال حكمه
 ومناه

وذلك ان يقول الرجل
لا امرأته هذه بنتي
وهي معروفة بالنسب
وتولد لثله او اكبر
سنا منه فان الحرمة
لا تقع به ابدأ عندنا
خلافا لشافعي رحمه
الله لان الحقيقة
في الاكبر سنا منه
متعذر وفي الاصغر
سنا تعذر اثبات الحقيقة
مطلقا لانه مستحق
من اشتهر منه نسبها
وفي حق المقر متعذر
ايضا في حكم
التحريم لان التحريم
الثابت بهذا الكلام
لوصف معناه مناف
لملك فلم يصلح حقا
من حقوق الملك
وكذلك العمل بالجاز
وهو التحريم
في الفصلين متعذر
لهذا العذر الذي
البناء فلا يمكن ان
يحمل النسب ثباتا في
في حق المقر بناء على
اقراره لان الرجوع
عنه صحيح والقاضي
كذبه ههنا فقام ذلك
مقام رجوعه بخلاف
التاقي لان الرجوع
عنه لا يصح

الالفاظ فليكون ضرورة وذلك اذا كان اثبات موجب اللفظ في المحل الذي استعمل فيه اللفظ
ممتعا لان الكلام وضع لآفة المعنى فاذا تعذر اثبات معناه الموضوع له يحمل مجازا وكتابة
من حكمه اعني لازم معناه الثابت به ^{تخصيصه} فاذا تعذر اثبات ذلك ايضا فليكون ضرورة * مثال
ذلك ان يقول الرجل لا امرأته ومثلها لا يصلح بنتا له او تصلح وهي معروفة بالنسب هذه بنتي
لا تقع الفرقه به ابدأ يعني سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه بان قال غلطت او اوهمت الا انه
اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ لانها اذا اصر عليه صار ظاهرا
يمنع حقها من الجماع لانه بمنع عن وطئها عند الاصرار وصارت هي كالمعلقة فيصحب دفعه في التفريق
كافي الجلب والعنة * وواقنا الشافعي رحمه الله في التي لا تصلح بنتا له وقال في التي تصلح بنتا له
انها تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والوالدان في هذا الملك منه الملك اليمين ثم ملك اليمين
في هذه اللفظ في ملكه فهذا اولى وهذا لان موجب الحرمة مقو اليه اثبات الحرمة فؤخذ بموجب
قوله فيهما يمكن * ولنا ان العمل بحقيقة كلامه في الفصلين اعني في التي تصلح بنتا له والتي لا تصلح
بنتا له متعذر اما في الفصل الثاني فظاهروا اما في الفصل الاول فلان الحقيقة اما ان جعلت ثابتة على
الاطلاق بان جعل النسب ثابته بالنسبة الى جميع الناس او جعلت ثابتة في حق المقر لا غير
ليظهر اثره في التحريم كما قلنا في قوله لعبد الذي ولد لثله وهو معروف بالنسب هذا ابني يظهر
اثره في العتق * لا وجه الى الاول لانه اي لان النسب مستحق من جانب من اشتهر نسبانه
فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير * ولا الى الثاني لان هذا الكلام لو صح معناه اي لو ثبت
موجبه وهو البتة كان التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس الى العبد اثبات ذلك انما
اليه اثبات حرمة هي من مواجب النكاح دون تبديل حال المحل وهو المراد من قوله فلم يصلح
حقا من حقوق الملك اي التحريم المنافي لا يصلح حقا من حقوق الملك لان الذي لا يثبت
ما ينافيه فلا يكون داخلا تحت ولايته بذواته لملك السكاح * ولان حل المحلية ثبت شرعا
كرامة لها ولهذا زاد بحريتها وينقص برقتها فيكون الاقرار بالبتة في حق الحل اقرارا
عليها فيكون باطلا * وكذا العمل بمجازه وهو ان يحمل كتابة عن التحريم في الاكبر سنا منه
على اصل ابى حنيفة رحمه الله وفي الاصغر سنا منه على قول الكل وهو المراد من قوله في الفصلين
متعذر ايضا * لهذا العذر الذي ابيانه وهو ان التحريم الثابت بهذا الكلام اي التحريم الذي
هو من لوازم البتة مناف لملك النكاح فلا يصلح حقا من حقوقه فلا يجوز ان يستعار هذا
الكلام لذلك التحريم لان الزوج لا يملك ابنته والتحريم الذي يملك الزوج ابنته وهو
التحريم انقطاع العمل بالثابت بالسكاح ليس من وجبات هذا الكلام ولوازمه فلا يصح استعارته
له ايضا فلذلك بطل قوله (بخلاف العتق) يعني بخلاف قوله هذا ابني لان العمل بحقيقته
في الاصغر سنا منه يمكن على ما مر وكذا بمجازه فيه وفي الاكبر سنا منه لان البتة بعد اثبات
موجبها لعتق يقطع الملك كانشاء العتق ولهذا تأدت به الكفارة وثبتت به الولاية لا عتقا في
الملك ولهذا لو اشترى ابنه او بنته صح التراء وفي وسعه اثبات عتق يقطع الملك وهو

وموجب الشبهة فيجعل كناية عنه * وقرر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرناه بهذه
العبارة فان قيل يصير قوله هذه بنتي كناية عن قوله هي على حرام قلنا امن
حرمة ملك الزوج اثباتها بملك السكاح او عن حرمة لا يملكها فلا بد ان يقول من تحريم ملك
الزوج اثباته بحق الملك لينفذ منه ويلزمه بقوله فان تحريمها غير ملوك له بحق الملك غير لازم
ولا نافذ كالواخير بحرمة في ملك الغير او اخبر به رجل اخر فقال انها بنت هذا الزوج والتحريم
المملوك للزوج بحق الملك تحريم بهذا الملك من حيث قطع الملك لامن حيث اثبات حرمة
مؤبدة فالحرمة المؤبدة علققت باسباب حكمية ثبت قبل ملك المالك غير مملوك لرجل ملك
النكاح والفظ الذي تكلم به لا يحتمل هذا الفراق الذي قلناه ولا يكون سببا له بحال بل هو
سبب لحرمة مؤبدة منافية للسكاح من حيث ثبت لامن حيث تملك قالوا لو فهمناه صادقا لم يكن
بينهما نكاح من الاصل ولا تحلل له بحال واذ لم يحتمل لم يصح كناية عنه فلما صرح به وكنايته جحا
وقوله ابليناه اي بيناه تمتد الى مفعولين يقال ابليت فلانا عندنا اذا ينتمله بانا وحقيقته
جعلته باليابعدرى والمال بكنته من بلاء اذا اخبره وجربوه واحد المفعولين هو المحذوف والتقدير
ابليناك اياه وامل ان الحكم في مجهولة النسب ايضا ما عرفت في موقوفته نص عليه في الاسرار
ف قيل اذا قل الرجل لامرأة هذه بنتي ويجوز ان يكون كذلك ولها نسب معروف اوليس
لها نسب معروف وقال غلطت واخطأت حل له ان يتزوجها وان قال ذلك بعد العقد لم يحرم
الا انه اذا لم يكن لها نسب معروف ودام على قوله فرق بينهما وكذا ذكر الشيخ ابو الفضل
الكرماني في اشارات الاسرار فقال اذا قل لامرأة هذه بنتي وهي مجهولة النسب وتصلح
بناته ثم قال غلطت لم يفرق بينهما عندنا وهكذا ذكر في المبسوط وذلك لان الرجوع عن الاقرار
بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول
فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول لاحتمال انتفاضه بالرجوع او بالردالا
ان الشيخ وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعدر العمل بالحقيقة فيها اظهر وقد اشار الشيخ
الى ما ذكرناه ايضا بقوله ولا يمكن ان يجعل النسب ثابتا الى اخره على ما ذكر في بعض النسخ
وهو في الحقيقة دليل اخر على تعدر العمل بالحقيقة في حق المقر لان الرجوع عنه صحيح يعني قبل
تصديق المقر له وان كان مجهول النسب والقاضي كذب ههنا اي في معروفة النسب مقام تكذيب
القاضي اياه مقام تكذيب نفسه ووضح هذا المعنى في حقائق المبسوط بهذه العبارة اذا قل لامرأة
هذه بنتي وهي معروفة النسب من القر فانه لا يقع الفرق بينهما لانه صار مكذبا شرعا في حق
النسب ولو اكد نفسه بان قال غلطت لا يقع الفرق وان لم يكن لها نسب معروف فكذلك
اذا صار مكذبا في النسب شرعا وفي الصفاق لو اكد المولى نفسه في حق من لا نسب له كان العتق
ثابتا فكذلك اذا صار مكذبا شرعا قوله (ومن حكم هذا الباب) اذا كانت الحقيقة مستعملة والجواز
غير مستعمل او كما مستعملين وكانت الحقيقة اكثر استعمالا او كما في الاستعمال على السواء العبارة للصيغة
بالصفاق لان الاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارض هذا الاصل فوجب العمل به وان كان

ومن حكم هذا الباب
ان الكلام اذا كانت له
حقيقة مستعملة والجواز
متعارف فالحقيقة
اولى عند ابي حنيفة
رحمه الله وقال ابو
يوسف وعمر بن محمد
الله اعمل بمجموع الجواز
اولى وهذا يرجع الى
ما ذكرنا من الاصل
ان الجواز عندهما
خلف عن الحقيقة
في الحكم وفي الحكم
للمجاز رجحان لانه
ينطلق على الحقيقة
والجواز مما فصار
مشتملا على حكم
الحقيقة فصار اولى
ومن اصل ابي حنيفة
انه خلف في التكلم
دون الحكم فاعتبر
الرجحان في التكلم
دون الحكم فصار
الحقيقة اولى مثاله من
حلف لا يأكل من
هذه الحنطة

المجاز اغلب استعماله في حنيفة رحمه الله العبرة بالحقيقة وعندهما العبر للمجاز وهذا اي هذا
 الاختلاف بناء على اختلافهم في خلفية المجاز فند هما لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لان الحكم
 هو المقصود دون العبارة كان العمل بمحوم المجاز اولى لان حكمه راجع على حكم الحقيقة لدخول
 حكم الحقيقة تحت عمومه وعند ابي حنيفة رحمه الله لما كانت الخلفية في التكلم به لا في الحكم لانه
 تصرف من التكلم في جوارته من حيث انه يحمل عبارة قائمة مقام عبارة ثم ثبت الحكم بالمجاز مقصود
 لانه خلف من الحكم على ما عرفت لا يثبت المزاجية بين الاصل والخلف فيصير اللفظ مالا في حقيقة
 عند الامكان وانما ينظر الى اعماله بطريق المجاز فياخذ اعماله في حقيقته * هذا بيان كلام الشيخ
 وسياقه يدل على ان عندهما انما يترجح المجاز المتعارف اذا كان عمومه متناولا للحقيقة ولا دلالة
 فيه على حكمه اذا لم يكن متناولا للحقيقة * وذكر في شروح الجامع البرهان ما يدل على ترجمه
 بكل حال قليل ان كان المجاز اغلب استعماله عندهما العبرة للمجاز لان المروج بمقالة الراجع
 ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمجسورة وعند العبرة بالحقيقة لان العمل بالاصل يمكن فلا ينظر
 الى المجاز الا بدليل مرجح وغلبة الاستعمال لا تصلح مرجحة لان العلة لا تزجج بالزيادة
 من جنسها فكان الاستعمال في حد التعارض فيقت العبرة بالحقيقة بخلاف المجسورة لانه
 لا تعارض هناك في الاستعمال فثبت العبرة للمجاز * ثم اختلفوا في تفسير التعارف قال مشايخ بلخ
 رحمه الله المراد به التعارف بالتعامل وقال مشايخ العراق المراد التعارف بالتفاهر وقال مشايخ
 ما وراء النهر ان مقال مشايخ العراق قول ابي حنيفة ومقاله مشايخ بلخ قولهم ابدليل ما اذا
 حلف لا يأكل لحما فاكل اللحم ادعى او تخير حنث عنده لان التفاهر يقع عليه فانه يسمى لحما
 ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان اللحم لا يؤكل مادة قوله (يقع على منها) لان
 حينها مأكولة عادة فانها تقلى فيؤكل ويقتض منها الكشكك والهريسة وقد يؤكل ايضا تاباجا
 حيا فان من اشترى حنطة يعضها كاهي يضرب انها رخوة ام هلكت ولما كانت حينها مأكولة
 بنصرف الحين الى الحقيقة دون الجوار كافي الغنم والطب * وعندهما لما كان المتعارف من اكل
 الحطة اكل ما في بطنها كما صريانه يقع عليه على مضمونها اي على الاجزاء التي تضمنتها هذه
 الحطة للتعارف وكون الحقيقة داخلية في عموم المجاز و اشار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله
 في شرح الايمان الاصل الى ان قول ابي حنيفة مثل قولهما في ان الحقيقة تترك بالتعارف ولكنه
 خالفهما في هذه المسئلة لانه قال التعارف في حنطة غير معينة لا في حنطة بعينها الا ترى انك في قولك
 فلان يأكل الحطة لا تريد حنطة معينة ولا استغراق جنس الحنطة واللام فيها لا يفيد تعريضا كما في
 قوله ولقد امر على ابيهم يعني واذالم يوجد التعارف في معينة لا يترك العمل بالحقيقة لان الحقيقة
 انما يترك شيئا غير هالو بالعرف ولم يوجد واحد منهما قال وعلى قياس قول ابي حنيفة يجب ان يكون
 الجواب كما قالوا اذ اصدق الحين على حنطة بغير حينها بان حلف لا يأكل حنطة وفي التهذيب لصي السنة
 رحمه الله ولو حلف على الحنطة فله احوال ثلاث احدها ان يشير الى حنطة فيقول لا آكل هذه
 من غير ان يذكر لفظ الحطة فيحتمل اكلها سواء اكلها كذلك او لمحنها فاكل الحين او خبزها

يقع على منها دون
 ما يعض منها عند ابي
 حنيفة رحمه الله لما
 قلنا وعندهما يقع على
 مضمونها على العموم
 مجازا وكذلك اذا
 حلف لا يشرب
 من الفرات

فأكل الخبز والثانية أن يقول لأأكل حنطة فيبحث بكل الحنطة سواء أكلها نياً أو مطبوخاً أو ميلولاً أو فلياً ولا يبحث بكل الدقيق والسويق والحبين والخبز والثالثة أن يقول لأأكل هذه الحنطة وأشار إلى صبرة فأكل من دقيقها أو عجينها أو خبزها لا يبحث بتبدل الاسم وقال ابن شريح يبحث لوجود الإشارة كما لو حلف لا يأكل هذا الجمل فذبحه وأكله حشواً والاول هو المذهب بخلاف الجمل لأنه لا يمكن أكله حياً فكان يمينه على لحمه والحنطة يمكن أكلها حياً فكان يمينه على حياها قوله (يقع على الكرم خاصة) لأن ذلك حقيقة كلامه وهي مستعملة عادة وشرباً فإن النبي عليه السلام مر يقوم فقال «هل عندكم ماء» بات في شن والاكرم هنا في الوادي * وذلك عادة أهل البوادي والقرى أيضاً وإذا كانت مستعملة كان اللفظ مجعولاً عليها دون المجاز وعندهما يقع على شرب ماء يجاور الفرات لأنه هو المراد من مثل هذا الكلام في العرف يقال بنو فلان يشربون من الوادي أو من الفرات ويراد به ماء منسوب إليه فيصمل الكلام على كونه متناولاً للحقيقة بعمومه والاختصاص بالوادي لا يقطع هذه النسبة لأنها لا تفعل عمل الانتهاء في امساك الماء فيبحث بالاعتراف والكرم جميعاً لعدم المجاز فإن شرب من نهر يأخذ من الفرات لم يبحث لأن هذا مثل الفرات في امساك الماء فيقطع المجاورة عنه فخرج عن عموم المجاز والكرم تناول الماء بالغرم من موضعه يقال كرم الرجل في الماء في الإياه إذا ذمته نحوه ليشربه ومنه كرم كرمته الكرم في النهر لأنه فعل البهيمه يدخل فيه أكارهه كذا في المغرب وفي الفصح كرم في الماء يكرم كروماً إذا تناوله فيه من موضعه من غير أن يشرب بكيفية ولا بآء وفيه لغة أخرى كرم بالكسر يكرم كروماً وفي الأساس كرم في الماء أدخل فيه أكارهه بالخوض فيه ليشرب والاصل في الدابة لأنها لا تنكأ تشرب الأبادخال آثارها فيه ثم قيل للإنسان كرم في الماء إذا شرب فيه خاض أو لم يخض والله أعلم

(باب جملة ما يترك به الحقيقة)

لما ذكرنا أحكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي تصرف بها الكلام إلى المجاز فقال جملة ما يترك به الحقيقة خمسة أنواع يعنى به الترهيات * والاختصاص على الخمسة المذكورة عرفت بالاستقراء قوله (بدلالة الاستعمال والعادة) * قبل هما مترادفان * وقيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ من موضوعه الأصلي إلى معناه المجازي شرعاً وظناً استعماله في كمال الصلوة والزكوة حتى صار بمنزلة الحقيقة ويسمى إذ ذاك حقه فشرعية * ومن العادة نقله إلى معناه المجازي عرفاً واستفاضته فيه كوضع القدم في قوله لا أضغ قرص في دار فلان ويسمى حقيقة عرفية ويجوز أن يكون الاستعمال راجعاً إلى القول يعني أنهم يطلقون هذا اللفظ في معناه المجازي في الشرع والعرف دون موضوعه الأصلي كالصلوة والدابة مثلاً فانها لا تستعملان في الشرع والعرف إلا في الأركان المعهودة والقرص * والعاد تراجعاً إلى الفعل كما سبقت عليه وعلى هذا الوجه يدل سياق كلام الشيخ قوله (فانها اسم للدعاء) الصلوة الدعاء لغة قال عليه السلام * وإذا كان سائماً فليصل أي فليدع * وقال * الأعشى يقول بنى

يقع على الكرم خاصة
عند أبي حنيفة رحمه
الله وعندهما يقع على
شرب ماء مجاور الفرات
وذلك لا يقطع
بالوادي لأنها دون النهر
في الامساك

(باب جملة ما يترك به
الحقيقة)

وهو خمسة أنواع قد
تترك بدلالة الاستعمال
والعادة وقد تترك
بدلالة اللفظ في نفسه
وقد تترك بدلالة سياق
النظم وقد تترك بدلالة
ترجع إلى التكلم وقد
تترك بدلالة في محل
الكلام أما الأول فمثل
الصلوة فانها اسم
للدعاء قال الله تعالى
وصل عليهم أي ادعهم
سمى بها عبادة معلومة
بجواز المأثنا شرعت
لذلك

وقد قرب مرتبلا يارب جنب ابى الاوصاب الوجعا * عليك مثل الذى صلبت فاقتمضى
 حيناه فان جنب المرء مضطجعا * اى دعوت يرد قولها يارب جنب ابى الاوصاب * وقال
 ايضا وصهباء طاف يهوديا * وابرزها وعليها ختم * واقبلها الريح في دنها * وصلى على
 دنها وارتمى * اى استقبل بالخرال ريح ودعا * وارتمى من الروسم وهو الخاتم يعنى ختمها ثم نقلت
 الى الاركان المعلومه لاذكر قوله (قال تعالى واقم الصلوة لذكركى) اما من قبل اضافة المصدر
 الى المفعول اى لذكركى فيها لاشتغالها على الاذكار الواردة في كل ركن * او من قبل
 اضافته الى الفاعل اى ايتها لان اذكرك بالمندح والتسكين قيل في تفسير قوله تعالى (ولذكركم الله اكبر)
 اى ذكر الله الصدا كبر من ذكر الصدا ياءه او ايتها لاني ذكرتها في كل كتاب ولم اخل منها شريعة
 و اراده هنا للمعنى الاول قوله (وكل ذكر دعاء) فان من ذكر الله تعالى يقال دعاء * وتحقيقه
 ان اشتغال العبد الفقير المحتاج بذكر مولاه الفنى الكرم وثباته تعرض منه لطلب حاجته
 منه فيكون كل ذكر دعاء والدعاء ذكر المدعو لطلب امر منه * وقيل لسفيان بن عيينة ما حديث
 يروى عن رسول صلى الله عليه وسلم افضل دعاء اصليه انا والنبون قبلى اشهد ان لا اله
 الا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير قال ماتنكر من دائم
 حدث يقوله عليه السلام * من تشاغل باثناه على الله تعالى اعطاه الله فوق رغبة السائلين
 * ثم قال هذا امية بن ابي الصلت يقول لابن جندب * شعر * ما ذكر حاجتى اقم قد كفاق *
 حياؤك ان شئتك الحياء * وحملك بالحقوق وانت قرم * لك الحسب المذهب والسناء *
 اذا اتى عليك المرء يوما * كفاه من تعرضه اشاء * فهذا مخلوق يقول في مخلوق لما ظنك
 رب العالمين كذا في ربيع الارار وفيه قوله (وكالحج فانه قصد فى القنة) الحج
 القصد ومنه المحبة لطريق والحمد لانها تقصد وتعمد اوبها بقصد الحق المطلوب قال
 الخليل السعدى * شعر * واشهد من عوف حلولا كثيرة * بحجج سب الزرقان المزعفرا *
 اى يقصدونه ويختلفون اليه * والسب العمامة والزرقان لقب حصين بن بدر الفزاري
 وهو فى الاصل القمير ثم تعورف استعماله فى القصد الى مكة لنفسك المعروف * وكذلك
 نظايرها من البصرة * البصرة اسم من الاحتمار كالعبرة من الاعتبار واصلاها الزيارة يقال اهتمر
 اى زار * وفى الغرب اصلها القصد الى مكان ما مرهم غلبت على هذه البادة العلوم
 وهى الاحرام والطواف والسعى والخلق او التقصير والزكوة هذا التركيب يدل على
 الطهارة قال تعالى * وتزكهم بها * قيل وتطهرهم ويقال فلان زكى نفسه اى مدحها وطهرها
 عن ردائل الاخلاق وعلى الزيادة والتمام وهو الظاهر يقال زكا الزرع زكوزكاه اى نما
 ثم سمي بها القدر الذى يخرج من المال الى الفقراء لان اخرجه سبب لتمام المال واليمن والبركة
 فيه ولطهارة مؤدية عن الاتام وغلب استعمالها فيه بحيث صارت الحقيقة * مجبورة * حتى
 صارت الحقيقة * مجبورة فانه لو حلف ان يصلى او يحج او يمتز او يزكى لم يلزم عليه الاعبادات
 المعهودة ولا يخرج عن المعهدة مباشرة حقايقها اللغوية * وانما صار هذا اى استعمال

قال الله تعالى واقم
 الصلوة لذكركى وكل
 ذكر دعاء وكالحج فانه
 قصد فى القنة فصار
 امما لعبادة معلومة
 مجازا لما فيه من قوة
 العزيمة والقصد يقطع
 المسافة وكذلك
 نظايرها من العمرة
 والزكوة حتى صارت
 الحقيقة مجبورة وانما
 صار هذا دلالة على
 ترك الحقيقة لان
 الكلام موضوع
 لا استعمال الناس
 وحاجتهم فيصير المجاز
 باستعمالهم كالحقيقة
 ومثاله ما قال علماؤنا
 رحمهم الله فيمن نذر
 صلوة او حجبا

اللفظ في معناه المجازي واستفاضته فيه دلالة على ترك الحقيقة لأن الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما يسبق اليه الاوهام فاذا تعارف الناس استعماله لشيء حينما كان يحكم الاستعمال كالحقيقة فيهم مساووا لعدم العرف كالمجاز لا يتناولها الكلام الابقرينة * وهذا كاسم الدراهم يتناول نقد البلد عند الاطلاق لوجود العرف الظاهر في التعامل به ولا يتناول ضربه الا بقرينة ترك التعامل به وان لم يكن بين التوهمين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله قوله (او المثنى الى بيت الله) اذا قال على المثنى الى بيت الله لزمه حجة او عمدة والخيار اليه استحسانا وفي القياس لا يلزمه شيء لان الالتزام بالذنر انما يصح اذا كان من جنسه واجب عليه شرعا وليس من جنس المثنى الى بيت الله واجب عليه شرعا فلا يصح التزامه بالذنر كالمثنى الى الحرم والى المسجد الحرام عند ابي حنيفة رحمه الله * بوضعه ان الالتزام باللفظ ولم يلزمه ما تلفظ به وهو المثنى بالاتفاق فلان لا يلزمه ما لم تلفظ به من حجج او عمدة كان اولى وصار كالوقال على الذهاب او السفر الى بيت الله ولو كننا تركنا القياس بالعرف الظاهر بين الناس انهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النسك وتعارفوا ذلك واللفظ اذا صار عبارة عن غيره مجازا واشتهر فيه يسقط اعتبار حقيقة ويجعل كانه تلفظ بما صار عبارة عنه والعرف محض بلفظ المثنى المضاف الى الكعبة او الى بيت الله او الى مكة فيقي ما وراءها على القياس * وعندهما المثنى المضاف الى الحرم او الى المسجد الحرام كالمضاف الى الكعبة على ما عرف في موضعه * ولوقال الله على ان اضرب بنوبى حطيم الكعبة فعليه ان يهديه استحسانا وفي القياس لاشي عليه لان ما صرح به في كلامه لا يلزمه لانه ليس بقرينة فلان لا يلزمه غيره اولى * وجه الاستحسان انه انما يراد بهذا اللفظ الاهدا به فصار اللفظ عبارة عما يراد به عرفا فكأنه التزام ان يهديه لما ذكرنا ان اللفظ متى صار عبارة عن غيره سقط اعتبار حقيقة في نفسه * ككنا في البسوط * والمعنى يجوز للجوز هو ان الضرب على حطيم الكعبة اماراة اخرجه عن ملكه على وجه القرينة دليل عليه فكان من قبل ذكر السبب وارادة السبب * ومثاله كثير مثل ما لو قال على ان اذبح الهدى يجب ذبح الهدى بالحرم وكما لو قال على ان انحرولدى او اذبح ولدى او اضحى ولدى يلزمه ذبح شاة عند ابي حنيفة ومحمد استحسانا قوله (وقالوا فمين حلف) انما فرق بين النظائر الاولى وبين هذه المسائل بقوله وقالوا لان فيما تقدم لم تكن الحقيقة منظورا اليها اصلا وفي هذه المسائل بعض افراد الحقيقة مقصود ولهذا قال هو شبهه بالمجاز * يقع على التعارف * اذا حلف لا يأكل رأسا فهو على رؤس البقر والغنم استحسانا لاننا لم نعلم يرد به رأس كل شيء فان رأس الجراد والعصفور لا يدخلان تحته وهو رأس حقيقة فاذا علمنا انه لم يرد به الحقيقة وجب اعتبار العرف وهو ان الرأس ما يكس في التناير ويباع مشويا * وكان ابو حنيفة رحمه الله يقول او لا يدخل فيه رأس الابل والبقر والغنم لما رأى من عادة اهل الكوفة انهم يضعون ذلك في هذه الرؤس الثلاثة ثم تركوا هذه العادة في الابل فرجع وقال بحث

او المثنى الى بيت الله
او ان يضرب بنوبه
حطيم الكعبة ان ذلك
ينصرف الى المجاز
المتعارف ومثاله كثير
وقالوا فمين حلف لا
يأكل رأسا انه يقع
على المتعارف استحسانا
على حسب ما اختلفوا
ويسقط ضيره وهو
حقيقة وكذلك لو
حلف لا يأكل بيضا

في رأس البقر والغنم خاصة ثم ان ابا يوسف ومحمدار جهما الله شاهدا عادة اهل بغداد وسائر البلدان انهم لا يضعون ذلك الا في رؤس الغنم فقالوا لا يبحث الا في رؤس الغنم فعمل ان الاختلاف اختلاف حرف وزمان لا اختلاف حكم وبرهان والعرف الظاهر اصل في مسائل الاعمان قوله (انه يختص ببعض الاوز والدجاجة) هذا اللفظ يشير الى انه لا يبحث بأكل ماسواهما من البيض لان التصارف مختص بهما وهكذا ذكر شمس الأئمة في اصول الفقه فقال يتناول بمينه بعض الدجاج والاوز خاصة لاستعمال ذلك عند الاكل حرفا ولا يتناول بعض الحمام والصقور وما شبه ذلك * وذكر في المبسوط اذا حلف لا يأكل يضاهو على بعض الطير من الدجاجة والاوز وغيرهما ولا يدخل بعض السمك فيه الا ان ينويه لاننا علمناه لا يراد بهذا بعض كل شيء فان بعض الدود لا يدخل فيه فيصل على ما ينطلق عليه اسم البيض ويؤكل عادة وهو كل بعض له قشر كبعض الدجاجة ونحوها * فهذا يدل على انه يبحث بماسواهما كبعض النعام والحمام وسائر الطيور والدجاج معروف وقبح الدال فيه اقصى من كسرها الواحدة دجاجة الذكر والانثى لان الهاء دخلته على انه واحد من جنس مثل حامة وبطة كذا في الصحاح قوله (ولا يأكل طبخا) وان حلف لا يأكل طبخا فهو على اللحم خاصة مالم ينو غيره استحصانا وفي القياس يبحث في اللحم وغيره ما هو مطبوخ ولكن الاخذ بالقياس ههنا يخص فان المهمل من الدواء مطبوخ ونحن نعلم انه لم يرد به ذلك فعملناه على اخص الخصوص وهو اللحم لانه هو الذي يطبخ في العادات الظاهرة وتخذ منه الباحات * قالوا وما يبحث اذا اسكل اللحم المطبوخ بالماء فما القلية اليابسة فلا يسمى مطبوخا * فان طبخ بالماء ماها فاكل من مرقة يبحث لانه يسمى طبخا في المادة ولما فيه من اجزاء اللحم * وكذا اذا حلف لا يأكل الشواء ولانية فهو على اللحم خاصة ايضا استحصانا دون البيض والبادنجان والسلق والجز لما ذكرنا ان العمل بالعموم غير ممكن فيصرف الى اخص الخصوص وهو ما وقع عليه العرف قوله (وكل عام سقط بمضه كان شيئا بالبحاز) اما ذكر هذا جوابا عن سؤال يرد عليه وهو ان يقال انت في بيان ترك الحقيقة الى البحاز وفيما ذكرت من المسائل اللفظ يتناول ما بقى تحته بطريق الحقيقة لكنه لا يتناول من وراء ذلك فكان من قبيل الحقيقة القاصرة وقد اخترت في باب موجب الامر ان الحقيقة القاصرة لا يسمى بحازا في يستقيم اراد هذه المسائل في هذا الباب فقال العام اذا سقط بمضه صار شيئا بالبحاز لانه انتقل عن موضعه الاصل من وجده وهو الكل الى غيره وهو البعض * على ما سبق اى في باب العام الذي لحقه الخصوص بطريق الإشارة فان الشيخ ابالحسن الكرخي لم يعمل به لانه لم يبق ما حقيقة ونحن حكمنا بانه تغير وصار ظنا لتحقيق به شبه البحاز فلذلك ناسب ارادها ههنا قوله (وهذا ثابت بدلالة العادة لا غير) اى يخص هذه العمومات ثابت بالعرف العادى لا بالعرف الاستعمالى فان لفظ الرأس كما يستعمل في رأس الغنم يستعمل في رأس الصقور والحمام وسائر الحيوانات على السواء الا ان العادة في الاكل مختصة برأس الغنم * وكذا اطلاق لفظ البيض على بعض الصقور والحمام شائع

انه يختص ببعض الاوز والدجاجة استحصانا ولو حلف لا يأكل طبخا اى شواء انه يقع على اللحم خاصة استحصانا وكل عام سقط بمضه كان شيئا بالبحاز على ما سبق وهذا ثابت بدلالة العادة لا غير

كاشع في بيض الدجاج والاوز لكن العادة الظاهرة في الاكل اختصت باكل بيض الدجاج
 والاوز دون غيرها * وهكذا في مسئلة الطبخ والشواء فتركت الحقيقة وهي العموم بالعادة
 * بخلاف ما تقدم فان الحقيقة تركت فيه بنبذة استعمال اللفظ في تلك المعاني كإيثار العادة لان الناس
 كما اعتادوا فعل الصلوة اعتادوا الدعاء ايضا فبين بهذا ان قوله بدلالة الاستعمال والعادة ليس
 بزيادة كإعزام البعض وان الواو فيه بمعنى او قوله (واما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه) ترك الحقيقة
 الثابت بدلالة اللفظ في نفسه هو ان يكون اللفظ متناولا لافراد يعمو مد على سبيل الحقيقة ولكنه
 يكون مهنويا فيخصص بالبعض بالنظر الى * أخذ اشتقاقه كما اذا حلف لا يا كل لحما كان القياس
 ان يدخل في عومه لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وتسماء
 الله تعالى لحما في قوله عز اسمه * لتأكلوا منه لحما طريا * ولكنه تخصص بدلالة الاشتقاق كالتخصص
 ما تقدم بدلالة العرف وذلك لان اللحم اسم معنوي واصل تركه يدل على الشدة والوقرة يقال
 ألهم القتلى اي اشتد والمحمية الواقعة عظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باضار تولد
 من الدم الذي هو اقوى الاخلط في الحيوان وليس للسمك دم فكان في لحمه قصور من حيث
 المعنى فكان صرف مطلق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان الاسم له
 حقيقة كاسم الوجود بالجوهر لولى منه بالعرض وان كان الاسم له حقيقة لقصور العرض في معنى
 الوجود لعدم ثباته وثبوته على وجود الجوهر * يوضحه انه لا يترك الاقربنة لقصور الذي
 ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كصلوة الجلالة للمات ذكر الاقربنة لقصور فيها لا يتناولها
 * مطلق اسم الصلوة (فان قيل) اليس اهلوا كل لحم خنزير او لحم انسان فانه يبحث في بيئته مع
 انه لا يترك الاقربنة (قلنا) قد ذكر بعض مشايخنا في الخلاف * وبعضهم ذكروا انه لا يبحث
 باكل لحم الخنزير او الادبي لانعدام العرف في اكلهما فصار كالرأس والبيض وهو اختيار الامام
 القمى * ولئن سلمنا انه يبحث على ما هو المذكور في المبسوط وغيره فالجواب ان ذكر
 القربنة هنا ليس لقصور * معنى الحمية فيه لانه متولد من الدم ككلمة الشاة وكذا معنى الفداء
 المطلوب من اللحم يتم في لحم الخنزير والادبي ضرورة ان القربنة لتعريف كلمه الشاة والطير وليبان
 الحرمه للقصور في معنى الحمية وليس الحرمة تأثير في المنع من اتمام شرط الحنث كما لو حلف
 لا يشرب شرابا فخرى يبحث قوله (لا يتناول المكاتب) اذا قل كل مملوك لي حرا لا يدخل فيه
 المكاتبون لانه اثبت العتق لكل مملوك يضاف اليه بالملك * مطلقا بقوله لي وهذا غير موجود في
 المكاتبين لانه يملكهم رقية لا يبادل المكاتب كالحريه اذ احتق كان احق بملكه ولا يملك المولى استنسابه
 ولا ولى * المكاتبه والثابت من وجهه دون وجهه لا يكون ثباته مطلقا وكذلك صرح بالاضافه الى
 نفسه والمكاتب مضاف اليه من وجهه دون وجهه فلا دلالة في لفظه وهي اطلاق الملك والاضافه
 لا يتناول الكلام بدون النية ولكن يتناول * مطلق اسم الرقية المذكورة في قوله تعالى * او تحرير رقية *
 لانه يتناول الذات المرفوق والرق لا يتنقص بالكتابة لقوله عليه السلام * المكاتب حيد ما بقي عليه
 درهم * ولانها يحتمل الفسخ واشترط الملك بقدر ما يصح به التحرير وذلك موجود في المكاتب

واما الثابت بدلالة
 اللفظ في نفسه فقول
 حلف لا يا كل لحما
 لا يقع على السمك وهو
 لحم في الحقيقة لكنه
 ناقص لان اللحم
 يتكامل بالدم فالادم
 له قاصر من وجهه
 فخرج عن مطلقه
 بدلالة اللفظ وكذلك
 قول الرجل كل مملوك
 لي حرا لا يتناول
 المكاتب وكل امرأة
 لي طالق

فتأدى به الكفارة • وهذا بخلاف المدبر وام الولد حيث يدخل كل واحد منهما في عموم قوله كل
 مملوك لي حرولا تأدى بهما الكفارة لان الملك فيهما كامل اذ المولى يملكهما بدآورقة وبملك
 استغلا لهما واستكسبا لهما وطلع الدررة ووام الولد فكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه
 فدخل في عموم قوله كل مملوك لي لكن الرق فيهما ناقص لان ما ثبت من جهة العتق لا يحتمل
 القصر بوجه فلا تأدى بهما الكفارة قوله (لا يتناول المبتوتة المتدة) يعنى من غير
 نية لما قلنا من معنى القصور فانها امرأته من وجه لبقاء ملك البدو الدواعى فلا يدخل ولوطلقها
 صح الطلاق ايضا دون وجهه من وال اصل ملك النكاح حتى حرم الوطى والدواعى فلا يدخل
 تحت مطلق الاسم من غيرية • وقاعدة القيدى انها لو كانت مطلقة رجعية تدخل من
 غيرية لبقاء النكاح والحل ولو كانت منقضية المدة لا تدخل وان نوى بطلان النكاح
 بالكية • فصار العام اى قوله لهما الواتع في موضع النفي وقوله كل مملوك وكل امرأة
 • خصوصا اى مخصوصا منه فصار شيها بالخاص قوله (ومن هذا القسم ما ينكس) اى
 ومن الترك الثابت بدلالة اللفظ ما هو على عكس ما ذكرنا من المسائل فان الحقيقة تركت فيما ذكرنا
 باختيار النقصان والقصور لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال وهن تركت الحقيقة باختيار
 النكاح لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية • اذ اكل الفاكهة لا ياكل فاكهة ولا ياكل لم يحنث
 يأكل الرطب والعنب والمان عندنا حذفة وعندهما حنث باكلها وهو قول الشافعى وان
 نواها عندنا حلف يحنث بالاجماع كذا في الحصة • قالوا ان الفا كهة ما يؤكل على سبيل التفكه
 وهو التشم وهذه الاشياء اكل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يناول الكامل وكذا الفا كهة
 ما يقدم بين يدى الضيفان لتفكه به لالشعب والمان والرطب والعنب من انفس ذلك كالتين
 • وابو حنيفة رحمه الله يقول هذه الاشياء غير الفا كهة قال تعالى • فيهما فاكهة ونخل ورمان •
 وقال جل ذكره • فانبثا فيها حبا ونبوا وقضبا وزيتونا ونخل وحداثى غلبا وفاكهة وابا • ففارة
 حطفت الفا كهة على هذه الاشياء وتارة عطف هذه الاشياء عليها والشيء لا يعطف على نفسه مع انه
 مذكور في موضع المنة ولا يليق بالحكمة ذكر الشيء الواحد في موضع المنة بل يظن ولان الفا كهة
 اسم مشتق من التفكه وهو التشم قال الله تعالى • انقلبوا فاكهين • اى ناعمين والتشم زاد على ما به القوام
 والبقا والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يمتزج لهما في بعض المواضع والمان في معنى الدوام
 قد يقع به القوام ايضا وهو قوت من جلة التوابل اذ ايس • واذا كان كذلك اى كان الامر كما ذكرنا
 • كان فيها اى في هذه الاشياء الثلاثة وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذه الزيادة
 لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك والجراد لثقتان
 • ولا يلزم دخول الطرار تحت اسم السارق وان كان في فعله وصف زائد وهو القاطع
 من القبطان لان اثبات الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة تلزم فان ملك الزيادة مكتملة لعنى السرقة
 كالضرب والشتم كل واحد مكمل لعنى الاذاء • اما الاسم ههنا فواقع على ما هو تبع والزيادة
 ههنا غير لعناه وهو التبعية اذ لا صلة تا في التبعية فلذا لا يصح دخول هذه الاشياء تحت
 مطلق الاسم • ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح التوقيم ان كمال المعنى فيه اى في التمر اخرجه

لا يتناول المبتوتة
 العتدة لما قلنا
 فصار مخصوصا
 والمخصوص شبه
 بالمجاز ومن هذا القسم
 ما ينكس وذلك مثل
 رجل حلف لا يأكل
 فاكهة لم يحنث عند
 اى حنيفة رحمه الله
 يأكل الرطب
 والمان والعنب
 ولا يحنث لان الاسم
 • مطلق فيتناول الكامل
 منه وقال ابو حنيفة
 الفاكهة اسم للتوابع
 لانه من تفكه مأخوذ
 وهو التشم قال الله
 تعالى انقلبوا فكهين
 اى ناعمين وذلك امر
 زائد على ما يقع به
 القوام وهو الغذاء
 فصار تابعا للرطب
 والعنب قد يصلحان
 للغذاء وقد يقع بهما
 القوام والمان قد
 يقع به القوام لما فيه
 من معنى الادوية
 واذا كان كذلك كان
 فيها وصف زائد

من ان يكون فاصكه وجعله غذاء فلا يتناول مطلق الاسم لان المعلومات بعضها اصول
وهي الاغذية وبعضها فروع كالقوة والبر والنبو والمان الصفت بالاغذية لزيادة معان
فيها وكثرة رغائب الناس اليها لاجرم خرجت عن مطلق اسم الفرع كالو الدين والمولودين
خرجوا عن اسم الاثرب في الوصية وفي الطرار الامر بخلافه قوله (والاسم ناقص)
اي اسم الفاكه دال على ماهو ناقص في نفسه * مقيد اي يكونه تابعا * في المعنى اي بالنظر
الى معناه في اصل اللفظة * وذكر في الصفة ومشائخنا قالوا هذا اختلاف حرف وزمان فابو
حنيفة رحمه الله افق على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يبعدونهم عن الفواكه وتغير العرف
في زمانهم وفي عرفنا ينبغي ان يبحث في معنى ايضا بالاتفاق قوله (وكذلك) اي وكالطريق
المذكور لابي حنيفة رحمه الله في مسئلة الفاكه طريقة في مسئلة الادام وهي ما اذا حلف
ولا يأكل اداما ولا يئذله انه يقع على ما يصطبغ به مثل الخل والزيت والبن دون الجبن والبيض
واللحم والحكم في قول ابي حنيفة وهو الظاهر من مذهب ابي يوسف رحمه الله لان الادام
اسم لما يطبخ الخبز ويصلحه فكان اسم لما يطبخ الخبز ومدار التركيب يدل على الموافقة والملازمة
يقال ادم الله بينكم وادم اي اصلح واللف * وفي الحديث لو نظرت اليها فانه اخرى ان يؤدم
بينكماء يعني ان يكون بينكم الحببة والاتفاق وكما البسمة والموافقة فيما يختلط بالخبز ولا يحتاج
فيه الى الحل قصدا ولا الى المضغ والابتلاع كذلك وكاخل وكذا كل ما يصطبغ بهذه الصفة
فاما اللحم والجبن والبيض واما اللحم فمع الخبز ويقع عليها المضغ والابتلاع قصد ان يكون
اصلا من هذا الوجه فكانت قاصرة في معنى التبعة فلا تدخل تحت مطلق اسم الادام من غير
نية وعند محمد رحمه الله يبحث في هذه الاشياء ايضا ورواية عن ابي يوسف في الامالي لما ذكرنا
ان الادام مشتق من المؤادمة وهي الموافقة فابو كل مع الخبز غالبا فهو موافق له فيكون اداما
وقال عليه السلام * سيد ادام اهل الجنة اللحم وخذ قمعة بيضاء وعمرة بشماله فقال هذه ادام
هذه * فرفان ما وافق الخبز في الغالب ادام الا اذا خصصت منه ما يؤكل غالبا وحده كالبطيخ
والقرو والنب لان الادام تبع فابو كل وحده غالبا لا يكون تبعا فاما الجبن والبيض واللحم فلا
يؤكل وحده غالبا فكان اداما كذا في الميسوط * ثم ما ذكر الشيخ هنا عبارة كتاب الايمان وفي
الجامع الصغير بهذه العبارة * حلف لا يأدم بادم قال الادام كل شيء يصطبغ به قال الفقيه ابو
جعفر في كشف القوامض فعلى ما ذكر في الجامع لو اكل الادام وحده لامحت لان الاتمام
به ان يأكل الخبز به وعلى عبارة كتاب الايمان يبحث لانه قد اكله وان كان قد اكله وحده فان اسم
الادام يلزمه اكله وحده ومع الخبز قوله (وعن ابي يوسف رحمه الله روايتان في هذه المسئلة) اي في
مسئلة الادام دون الفاكه والفرق له على احديهما شيوع اطلاق اسم الفاكه على العنب
والرطب والمان حقيقة وعرفا وجود معنى انتم فيها وعدم شيوع اطلاق اسم الادام على
البيض واللحم والجبن الا ترى ان الادام يسمى صفا لان الخبز نفس فيه وبلون به وهذا المعنى
لم يوجد في هذه الاشياء فكم يكمل فيه معنى التبعة قوله (تركت حقيقة الامر) اي حقيقة قوله

والاسم ناقص مقيد
في المعنى فلم يتناول
الكامل وكذلك طريقه
فحين حلف لا يأكل
اداماته يقع على ما
يتبع الخبز لان الادام
اسم لتتابع فلم يحز ان
يتناول ماهو اصل
من وجهه وهو اللحم
والجبن والبيض
وعند محمد يبحث
في ذلك كما في المسئلة
الاولى وعن ابي
يوسف رحمه الله
روايتان في هذه
المسئلة واما الثالث
يسياق النظم فكل
قول الله تعالى فمن
شاء فليؤم ومن
شاء فليكفر انا عندنا
لظالمين نارا تركت
حقيقة الامر
والتعديل بقوله عن
وجل انا عندنا
لظالمين نارا وجل
على الانكار
والتوبيخ مجازا

ومثاله ما قال محمد رحمه الله في السير الكبير في الحرب إذا استأمن ﴿ ١٠٢ ﴾ مسلما فقال له أنت آ من كان أمانا

فإن قال أنت آ من
ستعلم ما يليق لم يكن
أمانا ولو قال أنزل
إن كنت رجلا لم
يكن أمانا ولو قال
لرجل طلق امرأتى
إن كنت رجلا وإن
قدردت أو اصنع
في مالي ما شئت إن
كنت رجلا لم يكن
توكيلا وقال رجل
لرجل لي عليك ألف
درهم فقال الرجل
لك على ألف درهم
ما أبعدك لم يكن
أقرارا وصار
الكلام للتوبيخ
بدلالة سياق نظمه
وأما الثابت بدلالة
من قبل المتكلم فدل
قول الله تعالى
واستغفر من
استغفرت منهم
بصوتك أنه لا اتصال
منه الأمر بالمعصية
والكفر جل على
إمكان الفعل وأفادته
عليه مجاز لأن الأمر
للايجاب فكان من
الغنيين اتصال
ومثاله من دعى إلى
خذاء خلف لا يتعدى
أنه يتعلق به لما في

فليؤمن من تركوه هنا بقرينة فن شامو حقيقة قوله فليكفر، وتركوه بدلالة العقل وبقرينة قوله أمانا
احتدنا الظالمين «أى الذين جددوا غير الله نارا وكذا تركت حقيقة التخيير بهذه القرينة لأن موجبها
رفع الأثم وهذه القرينة لا تناسبه * وجل أى الأمر في قوله * فليكفر * على الإنكار أى على أن
المقصود منه الإنكار والرد على من صدر منه الكفر * والتوبيخ أى التهديد والوعيد كما في قوله
تعالى «اعلموا ما شئتم أنه بما تعملون بصير» مجازا أى بطريق المجاز لأنه مستعمل في غير موضوعه
لناسبته * وبين ذلك أن موضوعه الأصلي هو الطلب وفائدته أمان يكون راجعة إلى الأمر
كقولك خطي لهذا التوب أو اجلي هذا الطعام أو إلى المأمور كقولك البس هذا الثوب أو كل
هذا الطعام ثم الأمر الذى يرجع نفعه إلى المأمور أوى بالامتثال والقبول من ضربه فنى قابله
المأمور بالرد والعصيان فذلك يومه للأمر أنه أعاره وعصى إخطئه أن نفعه يعود إلى الأمر فطلب
منه ضد المطلوب الأول ويأمره بالاستدامة على العصيان والاستمرار على الرد لعين أحدهما
تنزيه نفسه عن عود ما بذله المأمور به إليه إذ لو كانت راجعة إليه لما دفعها بطلب ضدها لأنه خلاف
الطبع والعقل والثاني أنه لما حالف أمره أبغضه الأمر فطلب منه ما يستحق به العقوبة العظمى
لأنه يمثل ما يستجلب التوبة الحسنى فصاره منادى أطلب منك العصيان لتسحق به الخسران
ولهذا الأبرد الأمر بمعنى التهديد أو قد سبقه أمر واجب الامتثال به وقد تلقاه المأمور
بالعصيان فهذا هو الجواز لاستعمال هذه الصيغة في الإنكار والتوبيخ * وكذا في بعض الشروح أن
أساليب استتمالات الناس فذلك ورد فيه الأمر بمعنى التوبيخ * وذكر في بعض الشروح أن
هذا من قبل ذكر الضد وأرادة الآخر لمحاكاة بينهما إذ المراد من مثل هذا الأمر والنهى وهما وجه
حسن قوله (قول الله تعالى واستغفر من استغفرت منهم بصوتك) أى استزل أو حرك من استغفرت
منهم بوسوستك ودعائك إلى الشر * أنه لا اتصال منه الأمر بالمعصية لأن الأمر لطلب الوجود
من قبل المأمور وذلك يستحيل ههنا لأنه جل جلاله كريم حكيم لا يليق بكرمه وحكمته أن
يطلب من عبده أبليس أن يستغفر عباده * جل على إمكان الفعل أى تمكنه منه وأفادته أى جملة
أفادته عليه مجازا بطريق أن الأمر الموجب يقتضى تمكن العبد من الفعل وقدرته عليه أعنى
قدرة سلامة الآلات وصحة الأسباب لأن تكليف ما ليس في الوسع غير جائز فاستمر الأمر
للاقدار والتكليف الذى هو من لوازم الأمر كاستعارة الأسد لشجاع فصار المعنى أى إمكانك
وأفدرك على تيسيرهم ودعائهم إلى الشر * وقوله لأن الأمر للإيجاب أو للإيجاد كما في بعض النسخ
فكان بين الغنيين أى الإيجاب والأقدار اتصال يشير إلى ما ذكرنا من أن الأمر للإيجاب ولا
إيجاب بدون القدرة كان بين الإيجاب والأقدار اتصال لكون القدرة من لوازم صحة الإيجاب
فيعوز استعارته للأقدار قوله (ومثاله) أى نظير ما تركت الحقيقة بدلالة حال المتكلم من
القروع قوله والله لا أتعدى جوابا لمن دعاه إلى العداة فقال تعالى نعمدعى فإن حقيقة هذا
الكلام العموم لدلالته لغة على مصدر متكرر واقع في موضع النفى أذا التقدير لا أتعدى تقديرا
فيقتضى أن يحتج بكل تقديروجد بعد كل قوله ابتداء لأن هذه الحقيقة تركت بدلالة حال

غرض المتكلم من بناء الجواب عليه وكذلك امرأة قامت لتخرج فقال لها زوجها إن خرجت فانت (المتكلم) طالق أنه يقع

المتكلم لأن من المعلوم أنه أخرج الكلام مخرج الجواب للكلام الداعي وأنه قد دعاه إلى تعذيب الغداة الذي بين يديه لا إلى غيره فقيده وإذا تعذر كلام الداعي به بقيد الجواب به أيضا لأنه بناء عليه وصار كأنه قال والله لا تغذي الغداة الذي دعوتني إليه وقس على ما ذكرنا مسألة الخروح ومن أمثلته ما لو قالت له زوجته أنك تغفل في هذه الدار البلية من الجبابرة فقال إن اغتسلت فبدي حرو سيأتي بيانه * وهذا النوع من اليمين سبق به أبو حنيفة رجح الله ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤيدة كقوله لا أهل كذا أو موقنة كقوله لا فعل اليوم كذا فخرج أبو حنيفة قسما نالاً وهو ما يكون مؤيداً للفظا وموقناً مني واخذ من حديث جابر وابنه حيث دعيا إلى نصره أنسان ففعلوا أن لا ينصرا ثم نصرا بعد ذلك ولم يحتشوا بناء الكلام على ما هو معلوم من مقصود المتكلم أصل في الشروع والعرف لما بينا في قوله تعالى «واستغفر من استطعت» أنه محمول على الأقدار والتكليف لاستحالة الأمر بالمعصية من الله تعالى ولاتماقهم على أن قول الداعي اللهم اغفر لي التماس لأمر لمعي في التكلم وهو أن العبد ليس له ولاية الإلزام فكان المقصود منه الالتماس ضرورة قوله (على القور) أي على الحال وهو في الأصل مصدر فارت القور إذا غلت فاستعير للمعصية ثم سميت به الحالة التي لا يرث فيها ولا يث فيها فلان من فوره أي من ساعته وفي الصحاح ذهبت في حاجة ثم آتيت فلاناً من فوري أي قبل أن أسكن والتحقق الأول كذا في المغرب قوله (قوله تعالى لا يستوى الأمي والبصير) حقيقة للعموم لأن المصدر الثابت بدلالة الفعل عليه لغة تكررة في موضع النفي فتم إلا أن العمل بمومها معتذر لوجود المساواة بينهما في كثير من الصفات مثل الإنسانية والعقل والذكورة وغيره فوجب الاقتصاد على البعض لبنوة المحل عن قبول العموم * ثم اختلف فيه فذهب أصحابنا إلى أن ذلك البعض مادل عليه فحوى الكلام وهو نفي المساواة في البصر في هذا الظن ونفي المساواة في القور في قوله تعالى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة * وذهب أصحاب الشافعي إلى نفي المساواة بينهما على العموم فيما يمكن القول به متمسكين بأن العمل بالعموم واجب بهما أمكن فاذتذر العمل به في بعض الأفراد لم يلزم منه سقوط العمل به في باقي العالم الذي خص منه الآخر إلى قوله تعالى «خالق كل شيء» لما لم يكن العمل بموم به بدلالة العقل فإن ذات الله تعالى وصفاته لم يدخل تحته بقى فينا وراء ذلك على العموم * ولنا أن هذا الكلام لما لم يقبل العموم لعدم صدوره في محل العموم لم ينعقد للعموم أصلاً لأن الشيء ينفي بانتفاء محله وصار كأنه قيل انهما لا يستويان في بعض الصفات فكان في معنى المجل فيجب الاقتصاد على ما دل عليه صيغة النص وعلى ما يتقن به أنه مراد بخلاف العالم الذي خص منه لأنه قد انقصد للعموم ثم خص بعض الأفراد بمعارض لحقه بطريق المعارضة فيقتصر على قدر المعارض فيبقى ما وراءه على العموم * وقائمة الاختلاف تطهر في أن المسلم لا يقتل بالذمي هذه * وأن دية لا يكون كدية المسلم * وأن استيلاء الكافر على مال المسلم لا يكون سبب الملك كاستيلاء المسلم على ماله لقوله تعالى * لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة والقول

على القور لما قلنا
ومثاله كثير وأما
الباب بدلالة محل
الكلام فسل قوله
تعالى وما يستوى
الأمي والبصير
سقط عمومهم وذلك
حقيقة لأن محل
الكلام وهو الخبر
عنه لا يحتمله لأن
وجوه الاستواء
قائمة فوجب
الاقتصار على مادل
عليه صيغة الكلام

وهو التفاضل في البصر وكذلك كاف التشبيه لا يوجب العموم ﴿١٠٤﴾ لما قلنا من قيام المقابلة من وجوه كثيرة

حتى اذا قيل زيد
منك لم يثبت عمومه
الا ان يقبل المحل
العموم مثل قول
علي رضي الله عنه
في اهل الذمة انما
بناوا الجزية ليكون
دماؤهم كدماؤنا
واموالهم كاموالنا
فان هذا عام عندنا
لان المحل يحتمله ومن
هذا الباب قول النبي
عليه السلام انما
الاعمال بالنيات ورفع
الخطا والنسيان
سقطت حقيقة لان
المحل لا يحتمله من
قبل ان غير الخطا
غير مرفوع بل هو
متصور فسقط
حقيقته وصار ذكر
الخطا والعمل مجازا
عن حكمه وموجبه
وموجبه نوحان
مختلفان احدهما
الثواب في الاعمال
التي تقتضي الى النية
والمآثم في الحرمان
والتأني الحكم
المشروع فيه من
الجواز والفساد
وضر ذلك وهذان
معيان مختلفان

بانتفاء المساواة في حق هذه الاحكام يمكن فوجب القول به * وعندنا في المساواة مختص
بالفرد بقوله جل ذكره * اصحاب الجنة هم الفائزون * فلا يظهر في حق هذه الاحكام الا ترى
ان في المساواة في قوله تعالى * لا يستوى الاعمي والبصير * لم يظهر في حق هذه الاحكام
حتى يقتصر البصير بالاعمي ويستويان في البصيرة والاستيلاء لاختصاصه بالبصر فكذا هذا
قوله (وهو التفاضل في البصر) المراد والله اعلم عني القلب وبصره لان ذكر القضية المعلومة
في ذهن كل واحد غير مستحسن * ويؤيده ما ذكر في التفسير وما يستوى الاعمي اى المشترك
الذى لا يبصر الرشد * والبصير اى المؤمن الذى يبصره قوله (وكذلك كاف التشبيه)
يعنى كما ان في المساواة والمماثلة لا يوجب العموم عندئذ المحل عنه فكذلك اثبات المماثلة
بذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل او بغيرهما لا يوجب العموم عندئذ المحل ايضا فيعمل
على ما هو المتفق مثله ما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت * سارق امواتنا كسارق
احيانا * لا يمكن القول فيه بالعموم لانتفاء المماثلة والمساواة بينهما من وجوه كثيرة فيعمل
على ما هو المتفق وهو الاتم في الآخرة دون حكم الدنيا وهو القطع * الا اذا قيل المحل العموم
فيجب القول به حيثئذ لارتفاع المانع * لان المحل يحتمله اذ المماثلة ثابتة من كل وجه
حسوبا وطبعيا وكذا ثبت حكما لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة في الحكم فيكون عاما
* ورأيت في حاشية انا انما اعلمنا بالعموم في حديث علي رضي الله عنه لان فيه حق الدم ولم
نعمل بالعموم في حديث عائشة رضي الله عنها لان فيه اثبات الحد والحد المحتمل للدرجة لا لانيته
قوله (ومن هذا الباب) اى وبما تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه
السلام * انما الاعمال بالنيات * وقوله عليه السلام رفع من اثم الخطا والنسيان * وما استكرهوا
عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضى ان لا يوجد العمل الابائنية نظرا الى كلمة الحصر
وان لا يوجد الخطا والنسيان والاكرام اصلان نظرا الى استناد الارتفاع الى ما هو محلي
باللام المستغرق للجنس وقد نرى ان العمل يوجد بلانية وكذا يوجد الخطا والنسيان
والاكرام فربما ينبو محل الكلام وهو العمل والخطا واختاره عن قبول الحقيقة انها
ساقطة وليست بمرادة وان العمل في حديث النية والخطا والنسيان والاكرام في حديث
الرفع مجاز وكناية عن الحكم بطريق اطلاق اسم الشيء على وجهه او بطريق حذف
المضاف واقامة المضاف اليه * فانه كاف في قوله تعالى * واسأل القرية * فصار كما انه قبل حكم
الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطا * ثم ما صار هذا الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيان
مختلفان * احدهما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال التي يحتاج الى النية على ما تضمنه
الحديث الاول والاثم في الافعال المحرمة على ما دل عليه الحديث الثاني فانه واراد في الحرمان
* والثاني ما يتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع في ذلك المحل مثل الجواز في الاعمال المنوبة
والفساد في الافعال المحرمة * وغير ذلك من التذب والكرهية والاساءة * والدليل
على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذى هو عبادة والاثم في العمل الذى هو محرم

(يتنى)

بني على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذي هو حكم يبنى على الاداء بالاركان والشرائط الى آخر ما ذكر في الكتاب * واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كاسم المولى والقرء فلا يجوز احتياج الخصم به علينا في اشتراط التية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطأ والاكره حتى يقيم دليلا على ان المراد منه ليس الامتناع بالدنيا من الصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب والمأثم مراد بالأجاء لان استحقاق الثواب متعلق بالعزم والمأثم في الخطاء والنسيان والاكره مرفوع بالاتفاق * او يقيم دليلا على جواز العموم في المشترك ولا يمكنه ذلك ايضا لما في اول الكتاب (فان قيل) لو كان المراد حكم الآخرة لآخر لم يكن لقوله من امتى فائدة لان عدم المواخذه في الآخرة يديم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة تعذيبهم (قلنا) ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا * بالتأخذنا ان نسينا واخطانا * فلو لم يكن لخطاوا نسيان جائز في المواخذه كان معنى الدماء لا تجز علينا بالمواخذه فيها اذ المواخذه فيما لا تنجز المواخذه فيه جور وفساد ظاهر قوله (صار الاسم) اى اسم العمل والخطاء واختيه * بعد صيرورته مجازا حيث اراد به غيره وهو الحكم * مشتركا اى في معنى المشترك لان ما هو مراد منه وهو الحكم مشترك قوله (وحكم المأثم) اى حكم هو مأثم على هذا معنى بان الثواب ينقل عن الجواز في مسألة التوضي * الماء البس من غير علم فكذلك المأثم ينقل عن الفساد كن صلى مرايا مرايا لشرط والاركان يستوجب المأثم من غير فساد وكالكلام في الصلوة ناسيا او غفلا تحقق الفساد من غير اثم * هذا تفرير كلام الشيخ وفيه نوع اشتباه بان الاشتراك الذي لا يجري العموم فيه هو الاشتراك اللفظي بان يكون اللفظ موضوعا بازاء كل واحد من المعاني الداخلة تحته قصدا كاسم القرء والعين على ما في اول الكتاب دون الاشتراك المعنوي فان العموم يجري فيه بلا خلاف وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بازاء معنى يعم ذلك المعنى اشياء مختلفة كاسم الحيوان يتناول الانسان والفرس وسائر انواعه بالمعنى العام وهو العنك بالارادة وكاسم الشيء يتناول المتضادات بمعنى الوجود وكاسم اللون يتناول السواد والياض وغيرهما باعتبار معنى اللونية والحكم من هذا القبيل لان حكم الشيء هو الاثر الثابت به في تناول الجواز والفساد والثواب والمأثم بهذا المعنى العام لا يكون موضوعا بازاء كل واحد من المعاني المنتظمة تحته فكان من قبيل الشيء والحيوان لا من قبيل العين والقرء الا ترى انه يتناول الثواب والمأثم لا باعتبار كونه ثوابا او مأثما بل باعتبار كونه اثرا ثابتا بالفعل كالشيء يتناول المأمور التاريا باعتبار الوجود لا باعتبار كونه مرطبا او مجرئا * وما ذكر في بعض الشروح انه من قبيل العين والنبوع والشمس لا من قبيل الشيء لان الحكم يتناول الجواز والفساد والثواب والمأثم قصدا لان هذه احكام شرعية كالعين يتناول النبوع والشمس قصدا فكان مشترك اللفظي بالحكم اذ لا تقل فيه ولا دليل عليه * واعلم ان القاضي الامام ابا زيد رحمه الله لم يفرق بين مقتضى والمحذوف كاهو مذهب عامة اهل الاصول

الا ترى ان الجواز والصحة يتعلق بركته وشرطه والثواب او المأثم يتعلق بصحة عينه فان من توضأ بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا لم يميز في الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة عينه واذا صارا مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازا مشتركا فسط العمل به حتى يقوم الدليل على احد الوجهين فيصير مأثما وكذلك حكم المأثم على هذا فصار هذا كاسم المولى والقرء وسائر الاسماء المشتركة

وجعل هذين الحدين من نظائر مقتضى فقال في حديث الرفع عن هذه الاشياء غير مرفوع اذا
لو اريد عنها لصار كذا وهذا لا يجوز على صاحب الشرع فاقضى ضرورة زيادة وهي
الحكم يصير مقيدا وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم اما عند الشافعي في الدنيا
والاخيرة حتى يطل بطلاق المكره والمخطئ ولم يفسد الصوم بالاكل لمخطئ لان مقتضى له عموم عنده
وعندنا يرتفع حكم الاخيرة لا غير لان ذلك القدر يصير مقيدا فيزول الضرورة فلا يندى
الى حكم آخر لان مقتضى له * وقال في حديث النية لما ثبت حكم الاخيرة مرادا
وبه بصير الكلام مقيدا لم تعد الى ما وراءه وصار كما قال انما ثواب الاعمال بالنيات هذا
معنى كلامه رحمه الله * ولما خالفه الشيخ المصنف وشمس الائمة رحمه الله في المحذوف
وفرقا بين المحذوف والمقتضى وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان من قيل
المحذوف دون المقتضى على اصلهما اضطر الى تخرج الحدين على وجه لا يرتفع على
ما اختارا من جواز عموم المحذوف فبنا انتهاء العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء
وفيه من التعلل ما ترى * وقد كنت فيه برهة من الزمان فلم يتضح لي وجه يعتمد عليه وراجعت
القول فلم يشيروا على يحواب شاف وهو اعلم بالحققة قوله (ومن الناس من ظن)
* اختلفوا في التحريم والتعليل المضافين الى الاعيان مثل قوله تعالى * حرمت عليكم
امهاتكم * حرمت عليكم الميتة * احلت بهيمة لكم الانعام * وقوله عليه السلام * حرمت عليكم
الخمر لمنيها * احلت لنا ميتتان * على ثلاثة اقوال فذهب الشيخ المصنف وشمس الائمة وصاحب
الميزان ومن تابعهم الى ان ذلك بطريق الحقيقة كالتحريم والتعليل المضافين الى الفعل
فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم ثبت حرمة الفعل بناء عليه فيثبت التحريم عاما * وذهب
بعض اصحابنا العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد بتحريم
الفعل او تحليله لا غير واليه ذهب طائفة المعتزلة * وذهب قوم من ثوابت القدرية كابي
عبد الله البصري واصحاب ابي هاشم الى انه مجمل وان الاحتجاج في تحريم وطئ
الامهات وتحريم اكل الميتة والدم واباحة اكل لحوم الانعام بهذه الايات غير
صحيح بمسكت هذه الطائفة بان القول بثبوت التحريم والتعليل على العموم بحيث
يوصف العين والفعل جميعا لهما معتذر وبهذه النسبة اورد الشيخ هذه المسئلة في هذا الباب
وذلك لان الخل والحرمة لا يكونان وصفين للاعيان لانهما من التكليف الذي هو متوقف
على القدرة ولهذا يتعلق بهما الثواب والعقاب والاعيان ليست بمقدورة لتأفلتصل متعلقة
للتحريم والتعليل وانما يتعلقان بالافعال المقدورة لتأوهى الافعال الاختيارية واذا كان كذلك
لا بد من اضايف فعل يكون هو متعلق التحريم والتعليل حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن
اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار خلاف الاصل والضرورة تدفع بما دون الجميع
فوجب الاقتصار على البعض ثم ذلك البعض غير متعين لعدم دلالة القطع عليه فكان بجملته وبمسكت
الفريق الثاني بان العرف يدل قطعاً على ان المراد من ذلك تحريم الفعل المقصود منه فان من

ومن الناس من ظن
ان التحريم المضاف
الى الاعيان مثل
المحارم والجر مجاز لما
هو من صفات الفعل
فيصير وصف العين
به مجازا وهذا غلط
عظيم لان التحريم اذا
اضيف الى العين

اطلع على اعرف اهل اللغة ومارس الفاظ العرب لا يتبادر الى فهمه عند قول القائل لغيره
 حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الاكل والشرب في الطعام
 والشراب وتحريم الوطئ والاستمتاع في النساء ولا يتفاجئك ذلك فان هذا التحريم ليس
 بتحريم لنفس العين وانه تحريم الفعل المقصود فلا يكون مجحولا صاركا منه قيل حرم عليكم تكاح
 امهاتكم او الاستمتاع بهن وحرم عليكم اكل الميتة واحل لكم اكل الطيبات وحرم عليكم
 شرب الخمر لعنه * قال عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه ان الامة باسرها اجعت قبل هذه
 الطائفة من القدريّة على ان الله سبحانه وتعالى قد دل على تحريم ووطئ الامهات والبنات وتحريم
 الميتة والدم وتحليل اكل اللحم بهذه الآيات اجامالا ريب فيه ويكفرون المتأول لها ويقولون
 انما حكمنا بكفره لتأويله نصا لا يحتمل الا على معنى واحد ولا يحتجون عليه الا بظواهر هذه
 الآيات والمخالف في ان هذا دليل ثابت غير محتمل مكذب الامة ولا فرق بين مخالفة الامة في ان
 المراد بهذه الآيات ما ذكرنا وبين خلافها في تحريم الامهات والبنات والميتة والدم فمن اجاز احدهما
 لزمه تجوز الآخر * قال وما يدل عليه ان اللفظ اذا احتمل معنيين وبطل دليل العقل احدهما
 وجب المصير الى الآخر ولم يحز التوقف فيه وقد ورد لفظ التحريم والتحليل متعلقا بالاحيان
 التي لا يصح كونها من افعالنا ولا يصح النهي عنها لوجودها من القسم الآخر وهو رجوع التحريم
 والتحليل الى تصرفنا فيها ولم يكن التوقف فيها معنى مع صحة احدا القسمين بطلان الآخر ولكننا
 نقول يصح وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها معنى اتصافها باخر وجهها من
 ان يكون محللا للفعل شرعا كما ان معنى وصف الفعل بالحرمة خروجه من الاعتبار شرعا فاذا امكن
 العمل بحقيقته لا معنى للاختصار لانه ضروري بصار اليه عند تعدد العمل بظاهر اللفظ ولان الحرمة
 عبارة عن المنع قال تعالى «وحر مناع عليه المراضع» اي منعنا قال جل جلاله «قالوا ان الله حرمهما
 على الكافرين» اي منعهم شراب الجنة وطعامها ومنه حرم مكة لمنع الناس عن الاصطياد فيه
 وغيره وحرم البئر لمنع الغير عن التصرف في حوالها فهو وصف الفعل بالحرمة على معنى ان العبد
 منع من اكتسابه وتحصيله فيصير العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه وتوصف العين بالحرمة على معنى
 ان العين ممنوعة عن العبد تصرفا فيها فيصير العين ممنوعة والعبد ممنوعا ما فسرنا ان وصف العين
 بالحرمة صحيح وان المنع نوان منع الرجل عن الشيء كقولك لغلامك لا تأكل هذا الخبز وهو
 موضوع بين يديه ومنع الشيء من الرجل بان رفع الخبز من يديه او اكل فاذا اضيف التحريم الى
 الفعل كان من قبيل النوع الاول واذا اضيف الى العين كان من النوع الثاني ونظيرهما الحفظ والحماية
 فان الحماية ان يظهر اثرها في الحمى يدفع الاضرار عنه ويكون فعل الحامي في القاصد لذلك الحمى
 لا في عينه فيبقى الحمى على اصل الصيانة والحفظ ان يظهر اثره في المحفوظ بصبغ في المحفوظ لا في
 دفع القاصد الا ان اندفع القاصد عنه لعدم امكان الوصول اليه فيحصل الصيانة ومنه قول الشاعر
 «شعر» الاذهب للحافظ والحامي * وما منع ضمينا يوم الخصام * ذكر هذين الامرين في جملة ما كان
 المقصود احصا في الحالين وهو الصيانة ودفع الضرر عن صاحب المال لكن بطريقتين مختلفتين
 فكذلك ما نحن فيه كذا في شرح التأويلات وهذا النوع من التحريم في غاية التوكيد لا تنفاه الفعل فيه

كان ذلك اماره لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن ﴿ ١٠٨ ﴾ الحریم نومان تحریم يلاق نفس الفعل

بالكلية وانقطاع تصويره اصلا فان من قال لعبده لاشرب الماء الذي في هذا الكوز يحتمل ان يشربه لبقاء المحل والقدرة عليه فاما اذا صبه المولى بعد النهي او شربه كان الانتفاء فيه اقوى لانقطاع ذلك الاحتمال فنوات المحل فاذا امكن تحقيق اضافة التحريم الى العين واتصافها بالحرمة بالطريق الذي قلنا كان جعل ذلك مجازا باعتبار عدم قبول المحل صفة الحرمة والحل كما زعموا خطأ فاحشاه وذكر في الميزان وانما انكرت المعتزلة حرمة الاحيان احترازاً عن مناقضة مذهبهم الفاسد في نفي خلق افعال العباد عن الله تعالى بقولهم ان منها ما يوصف بالقيح والحرمة مثل الكفر والمعاصي ولا يجوز نسبة خلق اتيقن الى الله تعالى فيلزمهم خلق الاحيان القبيحة المستفجرة من الانجاس والجلان والخنافس والقردة والخنازير ونحوها فانكروا وقع الاحيان وقالوا انها ليست بقبيحة وانكروا المحسوس والثابت بادية العقول وانكروا اتصافها بالحرمة لتلازمهم اتصافها بالقيح فان كل محرم يكون موصوفاً بالقيح وعندنا الاحيان نومان قبيحة وحسنة كالافعال نومان قبيحة وحسنة ونوع متوسط في الاحيان لا يفر عنه الطباع ولا يميل اليه فيوصف بالحل والايادة قوله (كان ذلك اماره لزومه وتحققه) يعني اذا اضيف التحريم الى العين كان حرمة الفعل أكدوا لزوم اللزوم من امارات الحقيقة حتى جعلنا الفارق بين الحقيقة والمجاز ان يكون الحقيقة لازمة لا تنفي والمجاز لا يكون لازماً يعني لما يؤكده اللزوم كيف يكون مجازا * لكن التحريم استدراك من قوله فكيف يكون مجازا اي لا يكون مجازا لكن يصير الفعل تابعا في التحريم بخلاف ما اذا اضيف الى الفعل فانه يكون مقصودا بالتحريم * فيقام المحل مقام الفعل يعني لما لم يثبت تحريم الفعل * مقصودا اذ لم يذكر الفعل صريحا اقيم العين مقام الفعل في اثبات حرمة الفعل لان العين لما اتصفت بالحرمة ثبتت حرمة الفعل ضرورة كما بينا * او اقيمت مقامه في الاتصاف بالحرمة لان الفعل لم يبق متصورا شرعا وهذا اي تحريم الفعل باخراج المحل من المحلية في نهاية التحقيق وان كان الفعل فيه تابعا لان نفي الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا كما قررنا * فاما ان يجعله اي التحريم المضاف الى العين مجازا في العين ليصير الفعل فيها بالنظر الى اصله مشروعا لبقاء محله كاكل مال الغير * فقلنا فاحش لان فيه اخراج ما هو مقصود اصل وهو العين عن الاصالة واقامة ما هو تباع وهو الفعل مقامه * ولان فيه ابقاء جهته لفعل في الحل قوله (وشرط من مسائل الفقه) شرط كل شيء نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا في الكلام واستكثارا للقليل كما قال عليه السلام في الحائض * تقعد شرعها اي بعضه ومثله في التوسع قوله عليه السلام * تعلموا الفرائض فانها نصف العلم * كذا في المغرب والله اعلم

(باب حروف المعاني)

هذا باب دقيق المسلك * لطيف المأخذ * كثير القوائم * جوامع الحسن * جمع الشيخ رحمه الله فيه بين لطائف النحو ودقائق الفقه * واستودع فيه غرائب المعاني * وابدع المباحي * فاصح لما تلى عليك من بيان لطائف حقائقه * واستمع لبايبي اليك من كشف غوامض دقائقه *

(توفيق)

مع كون المحل قابلا كاكل مال الغير و النوع الثاني ان يخرج المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فيعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نصفاً ويصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فيتنسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يحصل صالحا له وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل لتوكيد النفي فاما ان يجعل مجازا ليصير مشروعا باصله فقلنا فاحش وما يتصل بهذا القسم حروف المعاني فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وشرط من مسائل الفقه مبنى على هذه الجملة وهذا الباب لبيان ما يتصل بها من الفروع والله اعلم

(باب حروف)

(المعاني)

ومن هذه الجملة

بتوفيق الله جل جلاله تستزده تبصر في ذلك اسرار مستودعاه وتستفده بتجربتي في الوقوف على عجائب مستبدعاه * ان شاء الله سبحانه وتعالى * واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تراكيب الكلام ويطلق على ما يوصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معنى في غيره على ما فسر في علم النحو بان الحرف مادل على معنى في غيره ويسمى الاول حروف انتهي اي التصديق من هي الحروف اذا عددها والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من ايصالها معاني الافعال الى الاسماء اولدالاتها على معنى فان الباء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدالاتها على الالتصاق بخلاف الباء في بكرو بيشر فانها لا تدل على معنى وكذا الهزة في ازيد حرف معنى بخلافها في اجد وكذا من في قولك اخذت من زيد حرف معنى بخلافه في منوال ثم الملاق لفظ الحروف ههنا على المذكور في الباب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر في هذا الباب اسماء مثل كل ومتى ومن واذا وغيرها لكن لما كانا نكثرها حروفاً سمى الجمع بهذا الاسم قوله (حروف المعطف) المعطف في اللغة الثاني والرديق المعطف العود اذا ثاء ورده الى الآخر فالمعطف في الكلام ان يرد احد المفردين الى الآخر فيما حكمت عليه او احدي الجملتين الى الاخرى في الحصول * وقائده الاختصار واثبات المشاركة * واصل هذا القسم الواو لان المعطف لاثبات المشاركة ودلالة الواو على مجرد الاشتراك وسائر حروف المعطف يدل على معنى زائد على الاشتراك فان الفاء يوجب الترتيب معدوم وموجب التواضع معه فلما كانت في تلك الحروف زيادة على حكم المعطف صارت كالركبة معنى والواو مفرد المفرد قبل المركب * والحاصل ان المعطف لما كان عبارة عن الاشتراك والواو متضمنة لافادة هذا المعنى دون غيره صارت اصلاً في المعطف قوله (وهي عندنا المطلق المعطف) اي لطلق الجمع من غير تعرض لقارنة كازعه بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كازعه ذلك البعض على اصل ابي حنيفة وكازعه بعض اصحاب الشافعي * يعني انها تدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم فقط من غير ان يدل على كونهما معا بازمان او على تقدم احدهما على الاخرى وفي عطف الجملة على الجملة على اشتراكهما في الثبوت * هذا هو مذهب جاهل العلماء من اهل اللغة وائمة الفتوى اي اهل الشرع * والفتي الشاب القوي الحدث واشتقاق الفتوى منه لدالاتها جواب في حادثة او احداث حكم او تقوية لبيان مشكل كذا في المغرب * وقال بعض اصحاب الشافعي انها لا ترتيب وتقل ذلك عن الشافعي رحمه الله ايضا قال شمس الائمة وقد ذكر الشافعي ذلك في احكام القرآن وفي القواعد نقل عن الشافعي انه قال في الوضوء يعتبر ذكر الائمة ثم قال ومن خالف الترتيب الذي ذكره الله لم يحز وضوءه * وروى عن الفراء انها لا ترتيب حيث يستعمل الجمع اما في المفرد فكقولك زيدا كع وساجدا اما في الجملة فكقوله تعالى * اركعوا واسجدوا قوله (واحتجوا) تمسك مثبتوا الترتيب بما روي ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله

حروف المعطف وهي
اكثرها وقوعا واصل
هذا القسم الواو وهي
عندنا المطلق المعطف
من غير تعرض لقارنة
ولا ترتيب وعلى هذا
جامعة اهل اللغة وائمة
الفتوى وقال بعض
اصحاب الشافعي ان
الواو يوجب الترتيب
حتى قالوا في قول الله
تعالى * فافعلوا
وجوهكم وايديكم
الى المرافق * يوجب
الترتيب واحتجوا
بان النبي صلى الله عليه
وسلم بدأ بالصفا
في السعي وقال * بدأ
بأياد الله وجل
يربده قوله تعالى
ان الصفات والمروة
من شاعر الله فهم
وجوب الترتيب

عليه وسلم ورضى عنهم عند السعي بين الصفا والمروة بينهما نبدأ وقد نزل قوله عز وجل * ان الصفا والمروة من شعائر الله * قال ابدؤا بما بدأ الله به * فقيه دليل على انها للترتيب من وجوه * احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدؤا ابكذا وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والحج واليه اشير في الكتاب * والثاني انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباها عليهم انها للجمع او للترتيب فيثبت بتخصيصه عليه السلام انها للترتيب * والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل لسان * ولا يعارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يقولون يجوز ان يكون سؤالهم لتبويبهم ايها مستعملة في الجمع المطلق يجوز ان بناء على الغالب قوله (ووجوب الترتيب) ونسكوا ايضا بان الركوع مقدم على السجود بلا خلاف واستفيد هذا التقديم من الواو في قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا * فلو لم يكن الواو للترتيب لما استفيد ذلك منها * وبما نسكوا به ان اصابا قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد ضل * فحوى فقال النبي عليه السلام * بشئ خطبت القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد ضل * ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين العبارتين قوله (وهذا حكم) ابتداء دليل العامة اي موجب الواو حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب اي يتبعه من استقربت البلاد اذا تتبعها تخرج من ارض الى ارض * ومعناه انه ينظر في استتمالاتهم انها استعملت في الجمع المطلق او في الترتيب * وبالتالي مل في موضوع كلامهم اي في قوانينهم التي بنى عليها كلامهم انها توجب كونها للترتيب ام للجمع المطلق كالحكم الشرعي يعرف من اتباع الكتاب والسنة بان يطلب فيها * وبالتالي مل في موارد النصوص وقوانين الشرع الموضوع لا يستفراج الاحكام ان لم يوجد فيها * وكلاهما اي الاستقراء والتأمل جهة عليه اي على من ادعى انها للترتيب لا للجمع المطلق * من غير تعرض اي تصديقه وهو استعاره يعني من غير دلالة لها على المقارنة والترتيب حتى لو جاسقارنين او على التعاقب بصفة الوصول والترجيح كان صادقا في هذا الاخبار وقد ثبت ذلك بالنقل عن ائمة اللغة ونقل اللغة عن اربها جهة وقد نص عليه سيويه في سبعة عشر موضعا من كتابه * وقال الامام عبد القاهر معنى الواو الجمع بين الشيتين في الحكم لافي الوقت ولا ترتيب فيه لانها في الاسمين المختلفين بآزاء التنبيه في المتفقين فاذا قلت جاءني زيد وعمر ولم يجب ان يكون المبدؤ به في اللفظ سابقا بل كل منهما بمنزلة صاحبه في جواز تقديمه كما اذا قلت جاءني زيدان لم يكن اللفظ مقتضيا تقدم احدهما بل مقتضاهما اجتماعهما في وجود الفعل فقط * ولان الفاء تختص بالاجزء وذلك لان الاجزاء متعقب على ما وجبه من شرط او نحوه والفاء هي التي تدل على التعقيب فلذلك اختصت بها ولا يصلح فيها الواو لما ذكر فلو كان موجبا الترتيب لما افرق الحال بين الفاء والواو قوله (واصله جاءني زيد وزيد) وانما كان كذلك لانه نظير جاءني بكر وبشر وخالد وهذا المجموع اسماء اهلام وضعت لاشخاص مختلفة من غير نظر الى المعنى الان الالفاظ اذا كانت مختلفة لا يمكن جمعها في لفظ واحد مع كمال

ووجوب الترتيب بقوله تعالى واركعوا واسجدوا وهذا حكم لا يعرب الا باستقراء كلام العرب وبالتالي مل في موضوع كلامهم كالحكم الشرعي انما يعرف من قبل اتباع الكتاب والسنة والتأمل في اصول الشرع وكلاهما جهة عليه ودليل لما قلنا اما الاول فان العرب تقول جاءني زيد وعمر فيفهم منه اجتماعهما في الجئ من غير تعرض للقران او الترتيب في الجئ ولان الفاء تختص بالاجزء ولا يصلح فيها الواو حتى ان من قال لامرأته ان دخلت الدار وانت طالتي طلقت في الحال ولو احتمل الواو الترتيب لصلح للمزيد كالفاء وقد صارت الواو للجمع في قول السج جاءني الزيدون واصله جاءني زيد وزيد وزيد

المقصود وهو تعريف ذواتهم فلذلك يقال جافى بكر وبشر وخالد فاما اذا كانت متفقة فيمكن
اختصارها بصيغة الجمع والاكتفاء بلفظ واحد منها مع كل المقصود فيقال زيدون احتراز عن
التعويل والتكرير المستكرهين وهذا الواو لطلق الجمع بالايجاع فيكون الواو في قوله جافى
بكر وبشر وخالد كذلك ايضا لان هذه عين تلك كذا في بعض الشروح قوله (وقالوا) اى
اهل اللغة لا تأكل السمك وتشرب اللبن * قال الشيخ الامام عبد القاهر اعلم ان النصب في
قولك لا تأكل السمك وتشرب اللبن باضماران والذي اوجب ذلك انهم لو ادخلوا ما بعد
الواو في اعراب ما قبلها لاشتغل النهى على كل واحد من الفعلين وليس الغرض ذلك وانما
المقصود النهى عن الجمع بينهما لما لم يكن ادخال التشرب في اعراب تأكل واجب ان يضمران
ويزل قولك لا تأكل السمك منزلة لا يكن منك كل السمك ليكون تشرب مع تقدير ان مصدرا
معطوفا على مثله نحو لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فحصل بهذا الاضمار معنى النهى
عن الجمع بينهما وان احدهما مباح له * وما ذكره من بعض البغداديين انه منصوب على الصرف
فالمراد انهم لما قصدوا ان يكون الثاني غير داخل في حكم الاول فنصبوه صار العدول به عن المعنى
الاول كما نه نصبه اذ كان سببا لاضماران فاما ان يراد ان النصب بنفس محل نفسه للاول حتى كان
حامله ذلك المعنى فلا قوله (ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد) لان الغرض هنا الجمع بين
الشئين ولا يراد ان يجعل الاكل سببا لتشرب نحو ان تقول ان اكلت السمك شربت اللبن كما
يكون ذلك في قولك لا تقطع هنا تقطعوك اى لا يكن منك اتطاع جفاه منا وكقولك لا تدن
من الاسديا اكل اى انك ان تدوت منه اكلك وبصير دونك سببا لاكله اياك وعليه قوله
تعالى * ولا تطغوا فيه نجعل عليكم فضي * اى لا تجاوزوا الحد في اكل الطيبات فانكم ان فاتهم
ذلك حل عليكم فضي وبصير طغياكم سبب حلول انا لمعصب عليكم واذا كان المراد الجمع
وجبا شابت على الواو دون الفاء لان الواو تدل على الجمع والفاء تدل على ان الثاني بعد الاول *
واذا ثبت ان الفاء لا تصلح في موضع الواو كما لا تصلح الواو في موضع الفاء في قوله ان دخلت
الدار وانت طالق علم ان كل واحدة منهما وضعت لمعنى على حدة وانها ليست لترتيب
قوله (ومثله) اى مثل قوله لا تأكل السمك وتشرب اللبن قول الشاعر * لانه من
خلق وتأتى مثله * اى لا تكن منك نهي عن خلق واتيان مثله اى لا تجمع بين هذين فالنهي
عن خلق مباح له اذا لم يقترن بآتيان مثله * وما حكى عن الاصمعي انه كان يشده باسكان الياء
ويقول ان سمعي كذلك فوجهه ان تكون الياء في تقدير النصب كقوله * كان ايديهم بالقاع
الفرق * او يكون على الابتداء نحو لانه من خلق وانت تأتى مثله * وقوله * ابدا بنفسك
فانهما عن غيرها * فاذا انتهت عنه فانت حكيم * فهناك قبل ان وعظمت وتقدي * بالامر منك
وبنفع التعليم * لانه من خلق وتأتى مثله * عار عليك اذا فعلت عظيم * وما تمسك به العامة
قوله تعالى في سورة البقرة * وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة * وقوله عز اسمه في سورة
الاعراف * وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا * والقصة واحدة امر او ما موروا زمانا

وقالوا لا تأكل
السمك وتشرب اللبن
معناه لا تجمع بينهما
من غير تعرض
للمقارنة وترتيب في
الوجود ولو استعمل
الفاء مكانه لبطل
المراد ومثله قول
الشاعر لانه من
خلق وتأتى مثله
عار عليك اذا فعلت
عظيم اى لا تجمع
بينهما فهذا لبيان
الوضع واما الثاني
فلان كلام العرب
اسماء وافعال
وحروف

ثبت ذلك بقول أئمة التفسير فلو كانت الواو والترتيب لتافضا لدلالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى من ذلك منزله ولائه لو افاد الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعرا قبله متناقضا وكان قوله رأيت زيدا وعرا بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل * قال الامام عبد القاهر وما يدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمر واختم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصاص بما يقتضى فاعين فلوقلت في قولك اشترك زيد وعمر ان زيدا قبل عمرو في الرتبة كان بمنزلة ان تقول اشترك زيد وتسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له وبمجموعه كما انك اذا قلت جاني زيد قبل عمرو ولم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجرى فن ادعى ان الواو دليل على الترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختم بكر ويسكت ولهذا لا يصح بالقاء وثم لانك لو قلت اختم زيد فعمرو او اشترك بكر ثم خالد كان بمنزلة قولك جاني زيد فعمرو في جعلك الاختصاص والاشتراك ما يستدالي قاعلا واحدا حتى كأنك قلت اختم زيد وسكت لما ذكرنا ان الترتيب يزيل الاجتماع قوله (والاصل في كل قسم كذا) يعني الاصل في الكلام لخصوص اسماء كان او فضلا او حرفا وهو ان يكون بازاء كل لفظ معنى واحدا وان لا يكون لمعنى واحد اللفظ واحدا لان الكلام وضع للافهام والاشتراك يحل به والترادف وجب اخلاؤه عن الفائدة وذلك لا يليق بالحكمة * لفظة من الواضع يعني ان كانت اللفاظ اصطلاحية بان وضع الواضع اللفظ او بازاء معنى واشتمل بين قوم وقد نسب ثم وضعه بازاء معنى آخر واشهر بين قوم آخرين ثم اجتمعوا واشهر الوضعان بين الكل * او عذر اى حكمة دعت الى ذلك وهو الابتلاء ان كانت اللفاظ توقيفية لثبوت درجة العالم الذى يستخرج المراد من الكلام بقوة فريسته بالتأمل فيه * لتكرر الدلالة اى يلزم التكرار (فان قيل) لا يتكرر بل يكون لطلق الترتيب (قلنا) قد وضعت كلمة بعد لطلق الترتيب فيلزم التكرار لا محالة على انها ليست لطلق الترتيب عندكم فان الولاء في الوضوء شرط في الجدي كما هو قول مالك ولو كان لطلق الترتيب لم يشترط * ولانها لو كانت لترتيب خلا الكلام عن حرف تدل على مطلق الجمع وهو معنى مقصود وذلك اخلاؤه * ولا يتعجل في وهلك انما وجبت الترتيب في قوله تعالى «ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات» حيث رتب العمل على الايمان ولم يعتبر بمرورهم لان ذلك استفيد من قوله تعالى «ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن» لان الواو * لكن الواو استدراك من حيث المعنى اى ليست الواو لترتيب لكنها لما كانت اصلا في باب السلف لكونها اكثر وقوا بدلالة الاستقراء * كان ذلك اى كونها اصلا دلالة على انها وضعت لطلق العطف الذى هو اصل لما سواه من اقسامه للناسبة * ثم انشعبت الفروع اى الحروف التى هي فروع لها نظرا الى قلة وقوعها بالنسبة الى الواو كالفاء وثم * الى سائر المعاني التى هي فروع لطلق الجمع من تقيده بصفة الترتيب وصفة القرآن وصفة التراخي اعتبارا لتناسب ومحافظة على قوانينهم المستمرة في سائر الالفاظ فانهم

والاصل في كل قسم منها ان يكون موضوعا للمعنى خاص يتقدمه فاما الاشتراك فاما ثبت لفظة من الواضع او عذر دعى اليه وكذلك التكرار وقد وجدنا حروف العطف وغيرها موضوعة لمعان يتقدم كل قسم بمعناه فالفاء لترتيب ومع القرآن ومع التثقيب والتراخي فلو كان الواو لترتيب لتكررت الدلالة وليس ذلك باصل لكن الواو لما كانت اصلا في الباب كان ذلك دلالة على انها وضعت لطلق العطف على احتمال كل قسم من اقسامه من غير تعرض لشيء منها ثم انشعبت الفروع الى سائر المعاني وهذا كما وضع لكل جنس اسم مطلق مثل الانسان والتمر ثم وضعت لانواعها اسماء على الخصوص وصارت الواو فيها قلنا نظير اسم الرقة في كونه مطلقا

غير عام ولا يحمل ولهذا قلنا ان حكم النص في آية الوضوء التصيل من غير تعرض للمقارنة وترتيب وقد ظن به من اصحابنا ان الواو للمقارنة وليس كذلك ﴿ ١١٣ ﴾ وزعم بعضهم انها عند ابي يوسف ومحمد رحمهما

وضموا لكل جنس اسماء فرموا عليه انواعه كالانسان اسم جنس ثم يتنوع الى رجل وامرأة وكثير اسم جنس ثم يتنوع الى مجنون وبرقي وسفاحي وقسب ودقل وغيرها قوله (غير عام) كما زعم الشافعي رحمه الله وقد بيناه ولا يحمل فذكر بعض الناس ان اسم الرقية يحمل لان المراد لا يعرف منها وقوله مؤمنة مقسرها فلذلك تنقيد الرقية في كفارة اليمين بصفة الايمان وهذا قاسد لانها اسم جنس واسماء الاجناس معلومة المعاني عند ارباب اللسان واصحاب الشريعة فكانت من قبيل المطلق لا من قبيل الجمل * ولهذا قلنا اي ولكونها السمع المطلق من غير تعرض للمقارنة كما قاله مالك اذ لقران فيه لا يتصور الا بالواو * او ترتيب كما قاله الشافعي * والجواب عن متمسكهم ان قوله تعالى ان الصفا والمروة لبيان انهما من معالم الحج وشعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب وسياق بيانه * وكذلك قوله تعالى هار كعوا واصجدوا لا يفيد الترتيب وما عرفنا وجوب الترتيب به كيف وانه عارض بقوله عز اسمه واصجدى واركع مع الراكعين وانما عرفناه بقوله عليه السلام صلوا كما رايتوني اصلي او يكون الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على ما عرف في موضعه * وكذا رده عليه السلام على الاصراحي لم يكن لافتادة الواو الترتيب اذ الترتيب في مصيبتها لعدم اشكالك احديهما من الاخرى بل لترك ذكر اسم الله تعالى على سبيل التعظيم قوله (وقد ظن بعض اصحابنا) ان الواو للمقارنة عند علمائنا الثلاثة استدلالا بما اذا قال لامرأه ولم تدخل بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يتعلق الكل بالشرط ويترن جلة ولو لم تكن للمقارنة لوقع الاول ولما الثاني والثالث لعدم الحمل * وزعم بعضهم انها للترتيب عند ابي حنيفة * وعند ابي يوسف ومحمد رحمهم الله للمقارنة استدلالا بالمسئلة المذكورة في الكتاب وليس كذلك اي ليس الامر كما زعموا اذ لا يلزم من وجود المقارنة او الترتيب في صورة من الصور التي وجدت فيها الواو ان يكون الواو موضوعا له لجواز ان يكون المقارنة او الترتيب بناء على معنى اخر غير الواو كما سنبينه * والدليل عليه عدم اطرادها في الدلالة على المقارنة او الترتيب في عامة الصور كيف والمطلق في الخارج لا يوجد الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل على كون اللفظ موضوعا للمقيد الا ترى ان انسان لا يوجد في الخارج الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل على ان لفظ الانسان دال على تلك الصفة وموضوع لها بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا جميعا وانما الاختلاف في المسئلة بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط لان الواو اوجبت المقارنة او الترتيب * الا ترى انهم اتفقوا على انه لو نجز فقال انت طالق وطالق وطالق لا يقع الواو واحدة وعلى انه لو قدم اجزاء فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار انه يتعلق الكل بالشرط ويترن جلة فلو كان اختلافهم في مسئلة الكتاب بناء على اختلافهم في موجب الواو ثبت الاختلاف في المسئتين ولكنهما قالا بوجبه الاجتماع اي موجب كلامه الاجتماع لان موجب العطف الاشرائين المعطوف والمعطوف عليه والجملة الاولى تامة لوجود الشرط الجزاء موافق له وطابق جملة ناقصة لانه جزء بغير شرط فيصير ما يمين به الاولى وهو الشرط

التعليق (كشف) بشروط يفتلها (١٥) ازمة كثيرة فان (ثاني) الترتيب لا يجب به

شرط الثانية لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والبالدة بالشرط ولم تقع في الحال ولما سوت الثانية
 والثالثة الاولى في التعليق بالشرط وليس بين الاجز ثمة ما يوجب صفة الترتيب اذ الواو لا توجب
 ذلك وتعلقت غير موصوفة بالترتيب وقمن كذلك كالوكرر الشرط بان قال ان دخلت الدار
 فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق او قدم الجزاء كما
 ذكرنا اذ الجزاء تأخر عن الشرط قدم الشرط عليه واخره ذكرنا * وكالو قال لها ان دخلت
 الدار فانت طالق تطليقة ونصفا دخلت الدار تطلق ثنتين ولا فرق بين تطليقة ونصف تطليقة
 اذ الطلاق لانصف له * ولا يلزم ما اذا قال لامرأته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق
 وطالق فانها تطلق واحدة لاثلاثا خلافا لاجد بن حنبل وبعض اصحاب مالك واليثة
 بن سعد وربيعة بن ابي ليلى لان ازمة الوقوع متفرقة فلا تقع مجتمعة فثنتين بالاول فلا يصح
 الثاني وفيما نحن فيه زمان الوقوع زمان وجود الشرط ولم يوجد منه تقربق بعد الشرط
 الا ترى انه لو ارسل فقال انت طالق واحدة لابل ثنتين لم تطلق الا واحدة ولو علق ثم
 وجد الشرط طلقت ثلاثا كذا في الاسرار * وذكر بعض مشايخنا في بيان قولهما ان
 عطف الجملة الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة لتصير الناقصة كاملة ايضا بخلاف
 عطف الكاملة على مثلها * الا ترى انه لو قال لامرأته هذه طالق ثلاثا وهذه طلقت الاخرى
 ثلاثا لان خبر الاولى يصير معادا في حقها بخلاف ما لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه طالق
 حيث تطلق الاخرى واحدة لانها مقيدة بنفسها فلا تقتضي ذكرها خبر مرة اخرى * وكذلك
 لو قال جامع زيد وعمرو او قال مررت بالبصرة والكوفة بصير الجمي والمروم ذكرين
 مرة اخرى لا طريق له الا ذلك فكذلك هو ا قوله وطالق ناقص لاشترطه فيصير الشرط
 كالذكر مرة اخرى كأنه قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان دخلت الدار
 وطالق ان دخلت الدار فيقع ثلاث تطليقات بدخلة واحدة كما لوكرر الشرط صريحا
 * وقد نص على هذا الوجه في الجامع الكبير فقبل في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
 لابل ثنتين تقديره لابل ثنتين ان دخلت الدار * وحاصل الطريقتين يرجع الى حرف واحد وهو
 ان الطلقات تعلق بالشرط بلا واسطة فلذلك ينزلن جملة عند وجود الشرط لان الواو اوجبت
 المقارنة وقال ابو حنيفة رحمه الله موجبه اي موجب ذكر الطلقات متعاقبة الا تزاقي اي انفصال
 الثانية عن الاولى والثالثة عنهما في التعليق بالشرط والتعاقب في الوقوع لا الاجتماع كالو قال ان
 دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال وطالق بعد وطالق بعد لان قوله ان دخلت الدار
 فانت طالق جملة تامة مستتنية عابدها فلم تتوقف عليه فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة
 وقوله وطالق جملة ناقصة فتوقف على الاولى لاحتالة لا تقارها اليها اذ الناقصة متفرقة
 الى الكاملة في افادة المعنى فيتعلق الطلاق الثاني بعد تعلق الاول والتعليق بالشرط
 منصلا عنه صحيح كما لو نص على كلمة بعد او ثم فكان الاول متعلقا بالشرط بلا

واسمها والباقي بواسطة والنالت بواسطتين وإذا تعلق بهذا الترتيب ينزل كذلك ايضا لان الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق كالجواهر اذا نطمت في سلك وعقد رأسه تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نطمت به فلو غير موجب هذا الكلام وبطلت الوسطة انما بطل قضية الواو وقد بينا ان الواو لا توجب القران كالاتوجيب الترتيب + بخلاف ما اذا كرر الشرط لان الكل تعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الجراء لان اول الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يثير اوله اول الكلام تجيز لولم يوجد الشرط آخره فيتوقف عليه واذا توقف تعلق الكل بلا واسطة بالشرط ايضا وبخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا لانه لا يوجد في اللغة لفظ يدل عليه اوجزه منه فكان الواحد مع النصف كاسم واحد بمنزلة احد عشر واحد وعشرين + الا ترى انه لو تجز هذا اللفظ فقال انت طالق تطليقة ونصف تطليقة تقع ثنتان كالوقال انت طالق احدى وعشرين طلقة تقع الثلاث جلة ولم تقع الواحدة اولائهم الضعرون كما قال زفر فكذا ههنا فاما طالق وطالق فكلان صيغة ولم يقيم دليل يحملهما كلاهما واحدا لانا وجدنا في اللغة ما يثيره عن الاثنين بعبارة اوجزه منه وهي ثنتان او ثلاث وبخلاف قوله لا بل ثنتين لان هذه الكلمة لا تستدرك الا غلط والاضراب عما قبلها باقامة الثاني مقام الاول فاذا اقتضت الالتحاق بالاول صرن جلة كالوقال ومما اخرى * واما قولها يصير ماتم به الاولى كالاعداد مرة اخرى فسيجيئ بيانه + وقوله وهو في الحال تكلم بالطلاق جواب عن كلام ابي حنيفة رحمه الله ان الثاني تعلق بواسطة * واعلم ان القاضي الامام ابا زيد رحمه الله ذكر في الاسرار ان هذه مشكلة مشككة فانما هي اعتبار بالطلاق المتعلق بخصوص علق بحبل واحد او بوجوب التعليق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب للمعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة رحمه الله بمنزلة حلق متعلقة بحبل واحد على التعاقب ولكن الشبهة في المسئلة من وجهين احدهما ان الترتيب انما ثبت تكلمها فكان التعاقب في ازمنة التعليق ونحن نسلم التعاقب في ازمنة تعلق الاجزئة بالشرط تكلمها ولكن لا يوجب تعاقب الوقوع حين الشرط كالوكرر الشرط وانما الموجب للترتيب في الوقوع لفظا يوجب تقريب ازمنة الوقوع كتم او ترتيب الواقع ان تعلقن جلة كالوقال لها ان دخلت الدار فانت طالق لا انا واحدة بعد واحدة * والثاني واليه اشير في الكتاب ان المتعلق ليس بطلاق للحال بل هو كلامه عرضة ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فادلم يكن طلاقا للحال لا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبارة لحالة الوقوع فان وجد ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع ككلمة تم او ما سبق وصفه بعد الوقوع ككلمة بعد يثبت الترتيب ويصير بكلمة تم او بعد ذلك الجزاء الذي يصير طلاقا في الباقي انه يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلا توجب ذلك وكذا ازمنة التعليق لا تكون وصفا لما يقع زمان الشرط فلو اعتبر تفرقها واجتماعها في حق الواقع ذكر القاضي الامام هاتين الشبهتين ولم يذكر الجواب ميلا الى ترجيح قولهما فكان الشرح انما اورد قولهم اخر او ذكر جوابهما عن كلام ابي حنيفة ابا القاضى الامام قال شمس

وإذا كان موجب الكلام ما قلنا لم يغير بالو لا لأنها لا تعرض للترتيب لاحتالة ولا توجه فلا يترك القيد بالطلق وإذا تقدمت
الاجزية فقد انحدر حال التعليق فنصار موجب الكلام الاجتماع والاتحاد فلا يترك بالو لا قلنا فان قيل فقد قال أصحابنا فين قال
لامرأته انت طالق وطالق قبل الدخول انها ١١٦ * تين بواحدة وهذا من باب الترتيب و قال في النكاح

من الجامع فين زوج
امتين من رجل يغير
اذن مولاها ويغير
اذن الزوج ثم اعتقها
المولى ، انه لا يبطل
نكاح واحدة منها
ولو اعتقها في كليتي
منفصلتين بطل نكاح
الثانية فان قال هذه
حرة وهذه حرة
متصلا بواو العطف
بطل نكاح الثانية
وهذا ايضا من باب
الترتيب و قال في هذا
الباب فين زوج
رجلا اختين في عقدتين
يغير اذن الزوج فلفعه
فاجازهما ما بطلا
وان اجازة منفردا
بطل الثاني وان قال
اجزت نكاح هذه
وهذه بطلا كما قال
اجزتهما وهذا من
باب المقارنة و قال
في كتاب الاقار من
الجامع فين هلك من
ثلاثة اعيد قيمتهم
سواء ومن ابن

الاتموا ما قاله ابو حنيفة رحمه الله اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان من المعلوم ان عند وجود
الشرط ذلك المفقود به يصير طلاقا اذا كان من ضرورة العطف اثبات هذه الواسطة ذكرنا
فند وجود الشرط يصير كذلك طلاقا وانما من ضرورة تفرق الوقوع ان لا يقع الا واحدة
فانها تين الى عدة كما لو تجز قال انت طالق وطالق وطالق قوله (واذا كان موجب الكلام
ما قلنا) وهو الاجتماع والاتحاد * فلا يترك القيد اى المقنضي للاجتماع * بالطلق اى بالو لا
وقوله واذا تقدمت الاجزية يجوز ان يكون جوابا عن استدلال الطائفة الاولى بهذه المسئلة
ان الواو للمقارنة عند اصحابنا جعلا يبنى ثبوت المقارنة باتحاد حال التعليق الذى يقتضى الاجتماع
في الوقوع لا بموجب الواو وهو يجوز ان يكون متصلا بكلام ابى حنيفة رحمه الله على سبيل الفرق
يعنى اذا تأخرت الاجزية فوجب كلامه الافتراق فلا يغير بالو لا اذا تقدمت فوجه
الاجتماع فلا يترك بالو لا ايضا لما قلنا انها لا تعرض للقران ولا لقرتیب * ثم ذكر الشيخ ما ردد
نفسا على هذا الاصل مع جوابه وهو اربع مسائل اثنتان منها تدلان على ان الواو للترتيب
واثنتان على انها للقران * منها مسئلة الامتين وهى ان رجلا لزوج اميتين لا خبر بضاها من رجل
في عقد او عقدتين يغير اذن مولاها ما بغير اذن الزوج كان النكاح موقفا على اجازة كل واحد منهما
* فان نقض احدتهما انتقض وان اجاز احدهما توقف على اجازة الآخر * فان اعتقهما المولى بلفظ
واحد بان قال اعتقتهما او قال ماهرتان لا يبطل نكاح واحدة منهما لانه لم ينفق بالجمع بين الحرية
والامة لافى حال العقد ولا فى حال الاجازة ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق
وبقي موقفا على اجازة الزوج ان شاء اجاز نكاحهما وان شاء اجاز نكاح واحدة منهما بعينها
* ولو اعتقها في كليتي منفصلتين بان قال اعتقت هذه او قال هذه حرة ثم قال بعد ذلك لآخرى
مثل ذلك هو متصلي كما ذكر الشيخ في الكتاب بطل نكاح الثانية لاستنفاد عليه بيقى نكاح الاولى
موقفا على اجازة الزوج ولو وجد اذن المولى دون الزوج في المسئلة توقف النكاح على اجازة
الزوج لا غير * ولو اعتقها ما لا يبطل نكاح واحدة منهما بيقى موقفا على اجازة الزوج كان مولا
اعتقها على التعاقب بكلامين منفصلين او متصلين بطل نكاح الثانية بيقى نكاح الاولى * موقفا على ما
كان * ولو وجد اذن الزوج دون المولى توقف على اجازة المولى * ولو اعتقهما معا بعد نكاحهما
ولو اعتقهما على التعاقب بطل نكاح الثانية ونقض نكاح الاولى * ولو وجد اذنتها جيهه نفذ
نكاحهما ولا يبطل باعتقاق بحال فيما ذكرنا تعرف فائدة القيد المذكورين في المسئلة
فتأمل قوله (في عقدتين) احتراز عما اذا زوجهما في عقدة واحدة فان ذلك لا ينفذ بحال
قوله (ولو سكت فيما بين ذلك) بان قال اعتق ابى هذا وسكت ثم قال لآخر اعتق هذا وسكت
ثم قال واعتق هذا حق الاول ونصف الثاني وثالث الثالث لانه لما اقر بعق الاول فقد اقر
بالثالث ففتح من غير سعاية ثم لم يصح ما بعده في تغيير حقه لان الميراث انما يصح بشرط الوصل
واذا اقر بالثاني فقد زعم ان الثالث بينه وبين الاول نصفين لانهم لم يصدق في ابطال حق الاول
وصدق في اثبات حق الثاني ولما اقر بالثالث فقد زعم ان الثالث بينهم اثلاثا لانه لم يصدق في ابطال

لا وارث له غيره فقال الابن اعتق ابى في مرض موته هذا وهذا وهذا فان اقر به في كلام (حق)

متصل حتى من كل واحد ثلثه وان سكت فيما بين ذلك حتى الاول ونصف الثاني وثلث الثالث وهذا من باب القران قبله

اما في المسئلة الاولى فقد قال مالك بن انس ﴿ ١١٧ ﴾ انه يقع الثلث وجعلها القرآن لكنه غلط لما قدمنا والواو العطف

المطلق ولذلك لم يقع الثاني لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لما لم يكن الكلام نصا على المقارنة ولم يقع على التكلم بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل التصرف لاخلل في العبارة وكذلك في مسئلة نكاح الامتين لان حق الاولى بطل بحلية الوقف في حق الثانية لانه لاحل للامة في مقابلة الحره حال التوقف فبطل الثاني قبل التكلم بعقده ثم لم يصح التدارك لفوات محل في حكم التوقف ولان الواو لا تعرض لنكاح الاختين فان صدر الكلام توقف على آخره لاقضاء الواو العطف لكن لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به آخره سلب منه الجواز فصار آخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء في قول الرجل انت طالق ان شاء الله

حق الاولين كذا في شرح الجامع لمصنف قوله (اما في المسئلة الاولى) اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق فضع واحدة عندما قال مالك والشافعي في قوله القديم واحد بن حنبل والابن بن مبيد وريعة بن ابى ليلى انها تطلق لاما لان الواو توجب المقارنة * ولان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال لها انت طالق ثلاثا الا ترى انه لو قال لها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار طلقت ثلاثا عند وجود الشرط فكذا هيهاه لكن ما قالوه غلط لما قدمنا ان القرآن لفظا وهو مع فلو جعلنا الواو عليه كان تكرارا وهو خلاف ما عليه اهل اللغة ايضا * والواو للعطف المطلق لا للقران ولذلك اى ولو كونها للعطف المطلق لم يقع الثاني لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لان توقف الكلام الذى صدر من اهله في محله لا يكون الا لما يوجب ذلك من تخصيص عليه بلفظ يوجب ككلمة مع او من وغير الحق باخره كالشرط والاستثناء ولم يوجد ههنا تخصيص عليه لان الواو ليست بنص على المقارنة بل هي من محتملات الواو ولا يميز ايضا لان ذكر الطلاق الثاني لا يؤثر في الطلاق الاول وهو معنى قوله ولم يقف على التكلم بالثاني واذا لم يتوقف اوله على آخره بانت بالاول ولغا الثاني والثالث لفوات محل التصرف بمحصول الابانة بالطلاق الاول لاخلل في العبارة اى للفساد في التكلم والعطف فان ذلك يقتضى وقوع الثاني والثالث ولكن من شرطه قيام المحل فاذا لم يبق لفان ضرورة * ثم على قواى يوسف رحمه الله يقع الاول قبل ان يفرغ من التكلم بالثاني وعند محمد رحمه الله عند الفراغ من التكلم بالثاني يقع الاول لجواز ان يلقى بكلامه شرطا او استثناء مغيرا * وما قاله ابو يوسف احق فانه ما يقع الطلاق ولا يفتى المحل فلو كان وقوع الاول بعد الفراغ من التكلم بالثاني لوقعا جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم بالثاني كذا قال شمس الامعة رحمه الله قوله (وكذلك في نكاح الامتين) اى وكان عدم وقوع الثاني والثالث لفوات المحل لان الواو توجب الترتيب فكذا في نكاح الامتين بطلان نكاح الثانية لفوات المحل للاقضاء الواو وذلك * لان حق الاولى بطل بحلية الوقف في حق الثانية يعنى بعدما عتقت الاولى لا يلقى الثانية محلا لنكاح الموقوف * لانه لاحل للامة في مقابلة الحره حال التوقف اراد به حل المحلية اى لا يلقى الامة محل النكاح في مقابلة الحره حال توقف نكاح الامة فانه ان تزوج الامة نكاحا موقفا ثم تزوج حره نكاحا نافذا او موقفا بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحره والنكاح الموقوف معتبر باثبات النكاح لانه خير لازم كان في حق من يلزمه حكمه بمنزلة خير المعقد والامة ليست بمحل لا ابتداء النكاح منضمه الى الحره فلها بطل توقف نكاح الثانية بعدما عتقت الاولى قبل الفراغ من التكلم بعقدها لم يصح التدارك بعد باثباتها لفوات المحل في حق التوقف قبله * وانما قد صار حره * ولان الواو لا تعرض للمقارنة لبعثهما كلاما واحدا بمنزلة قوله اعتقتهما وهذا يشير الى انه لو قال اعتقت هذه مع هذه كان بمنزلة قوله اذعهما قوله (فلما

وصدر الكلام بتوقف عليه بشرط الوصل لما بين في باب البيان ان شاء الله فكذلك هذا وهذا لا يوجد في قول الرجل انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول لان صدر الكلام لا يتغير باخراه فلم يتوقف وكذا في مسألة نكاح الامتن لا يتغير صدر الكلام باخراه لان عتق الثانية ان ضم الى الاول لم يتغير نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد عن الوجود الى العدم وكذلك في مسألة الافراد صدر الكلام يتغير باخراه الا ترى ان موجب صدره عتقه بلا سعاية واذا انضم الاخرى الى الاول تغير الصدر عن عتق المرق عند ابى حنيفة رحمه الله لان المستعنى مكاتب عند ابى حنيفة وعندهما يتغير عن برائة الى شغل بدن السعاية فلذلك وقف صدره على آخره

نكاح الاختين ذكر بعض مشايخنا ان اختلاف الجواب في المسئلتين لاختلاف الوضع قائم في مسألة الامتن قال هذه حرة وهذه حرة الكلام الثاني جلة تامة لانه مبتدأ وخبر فاذا عطف على جلة تامة لا يوجب مشاركتها الاولى فلا يتوقف اول الكلام على آخره كقوله لا امرأته حرة طالق ولنا وزيب طالق ان زيب تعلق واحدة وقال في مسألة الاختين اجرت نكاح هذه وهذه والكلام الثاني جلة ناقصة فشارك الاولى ضرورة حتى لو قال ههنا واجزت هذه يجب ان يبطل نكاح الثانية ولو قال في مسألة الامتن هذه حرة وهذه لم يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلمة واحدة * والاصح ان بينهما فرقا فيما اذا كان المصطوف جلة تامة في المسئلتين * والفرق ما سار الشيخ اليه في الكتاب وهو ان اخر الكلام اذا كان يغير اوله توقف اول الكلام عليه كما وقف على الشرط والاستثناء اذا لم يتغير به لم يتوقف عليه في مسألة الاختين آخر الكلام يغير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى واذا ضم اليها يبطل نكاحها للجمع بينهما وهو معنى قوله سلب عنه الجواز فزل منزلة الاستثناء والشرط فتوقف الاول عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فطلو في مسألة الامتن احتاق الاخيرة لا يغير الكلام الاول لان الكاح يبقى موقوفا صحيحا كما كان وانما اثر الثاني في صحة نفسه لا في تغيير الاول لو صح فلم يتوقف الكلام عليه واذا لم يتوقف فسد الثاني قوله (وصدر الكلام يتوقف عليه) اي على الاخر الذي هو متغير بشرط الوصل * هذا جواب عما اذا نكحهما متفرقات حيث لا يؤثر اجازة نكاح الثانية في ابطال نكاح الاولى ولا يتوقف الكلام الاول على الثاني وان كان متغيرا فقل صدر الكلام انما يتوقف على المتغير اذا كان متصلا به فاما اذا كان منفصلا عنه فلا * وهذا لا يوجد اي تغير صدر الكلام بالآخر في مسئلتين لا يوجد * ولا يقال قد يتغير في مسألة الطلاق صدر الكلام باخراه لانه يثبت به حرمة غليظة * لانا نقول ليس ذلك بتغيير بل هو تقرير بحكم اوله وتأكيده لان حكمه الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد وامام ابى من زيادة الحرمة فاعتبار الطلقة الثالثة قوله (عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم) المتغير الذي يلحق بآخر الكلام لا يتخلو من ان يؤثر في الوصف كالنشرط فانه لا يبطل الكلام ولكن يؤخر حكمه الى حين وجود الشرط * او في الاصل كالاستثناء فانه اذا قال انت حران شاء الله يبطل اصل الكلام بالاستثناء حتى لم يبق له موجب اصلا فالشيخ تعرض لهما فقال احتاق الثانية لا يؤثر في وصف نكاح الاولى بالتغيير من الصحة الى الفساد ولا في اصله بالاعدام قوله (وكذلك في مسألة الافراد) عطف على مسألة الاختين يعني كان صدر الكلام في تلك المسئلة يتغير باخراه فكذلك في مسألة الافراد يتغير الصدر باخراه ايضا * من اصحابنا من قال انما يعتق من كل واحد نكته لانه جهم بحرف الجمع وهو الواو والجموع بحرف الجمع كالجموع بلطف الجمع فصار كأنه قال اعتقهم والدى * الا ترى ان قول الرجل على الف درهم فلان وفلان بمنزلة قوله لهما على الف درهم وان قوله بعث هذا العبد من فلان وفلان بمنزلة قوله بعثته منهما فكذا

هذا * قال شمس الأئمة رجه الله في شرح الجامع وهذا ليس بصحيح فان الواو لم يطف
المطلق ليس لها عمل في القرآن ولا في الترتيب ولكن آخر الكلام هنا يغير اوله لان حكم
الصدر لو سكت عليه سلامة نفس الاول له بلا سعاية لانه يخرج من الثلث فاذا اتصل به الثاني
والثالث تغير الصدر عن حق الرق عندنا في حنفية رجه الله لان السعاية وجبت عليه والمستعفى
كالكتاب عنده في الاحكام والكتاب عندنا عبد مانيق عليه درهم * وعندهما وان لم يتغير
الى الرق ولكن يتغير من راة الى شغل لانما كان يخرج من الثلث حتى يحسب انفاذا انصل
به الثاني والثالث لم يبق له الاثلث الثلث وجبت عليه السعاية في ثلثي قيمته فلذلك توقف
صدره على اخره لا الواو قوله (ولهذا قلنا) اى ولان الواو لم يطف العطف قلنا ان قول
محمد في الكتاب اى في الجامع الصغير وبنوى اى في التلخيص من عن يمينه من الرجال
والنساء والحفظة لا يوجب ترتيبا * كرر الشيخ لفظة ان لعل الكلام فلا يلزم منه تفضيل
حاشية المؤمنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول من قال بتفضيلهم على الملائكة وادعى
ان هذا مذهب اصحابنا استدلالا بهذه الرواية * الا يرى انه قال في المبسوط وينسب
بتسليمه الاول من كان عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء وعن يساره مثل ذلك فغير
انه اراد مطلق الجمع في النية لا الترتيب فيها * وفي شرح الجامع الصغير لشمس الأئمة رجه الله
من اصحابنا من يقول ما ذكر في الصلوة قول ابي حنيفة الاول وما ذكر هنا بناء على قوله الثاني
قد ترجع الى تفضيل بني آدم على الملائكة قال وهذه مسألة فيها كلام بين اهل الاصول ولكن
لا معنى للاشتغال به هنا قالوا لا توجب الترتيب والترتيب في النية لا يتحقق فان من سلم على
قوم لا يمكنه ان ينوي الرجال او لائم النساء هم الصبيان ولكن مراده في الموضعين ان يجمعهم
في نية * وفي شرح الجامع الصغير للصفى لما التقديم والتأخير فليس ينشأ لازم لان الواو
لا توجب ترتيبا لكن لبداية اثر في الاهتمام كافي مسألة الوصية بالقرب فدل ما ذكر هنا
وهو اخر التصنيفين ان مؤمنى البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة
خلافا للمعتزلة * قال الامام الكشافى والمختار عندنا ان خواص بني آدم وهم المرسلون
افضل من جملة الملائكة وحوام بني آدم من المسلمين الاتقياء افضل من حوام الملائكة وليسوا
بافضل من خواصهم بل خواص الملائكة افضل من حوام بني آدم * وذكر الشيخ الامام
ابو منصور رجه الله في تفسير قوله تعالى * ولقد ذكر متابني آدم * اما الكلام في تفضيل البشر
على الملائكة والملائكة على البشر فانا لا نتكلم فيه لانا لانعم ذلك وليس لنا الى معرفته
حاجة فشكل الامر فيه الى الله عز وجل وذلك مثل الكلام بين الانبياء والرسل واتقياء
الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء ففوض ذلك الى الله تعالى فما ان يجمع
بين شر البشر وافسدهم وبين الملائكة الذين لم يصبوا الله طرفه حين يقال هم افضل من الملائكة
فلا يجوز ذلك ولكن ان كان لابد فانه يجمع بين ما ذكرنا وبين الملائكة فيستكمل حجة تفضيل
بعض على بعض قوله (وكذلك) جواب عن متمسك الخصم يعنى كما ان قول محمد

ولهذا قلنا ان قول محمد
في الكتاب وبنوى من
عن يمينه من الرجال
والنساء والحفظة انه
لا يوجب ترتيبا
وكذلك قوله ان الصفا
والمرورة لا يوجب
ترتيباً ايضا الا ترى
ان المراد بالاية اثبات
افهام الشعائر ولا
تصور فيه الترتيب

والتأنيب السعي بقوله تعالى ان يطوف لهما غير ان السعي لا يتك من ترتيبه التقديم في الذكر بل على قوة التقدم ظاهر او هذا يصلح لترجيح جميع به نصار الترتيب واجبا بفعله لا بنص الآية وهذا كما قال اصحابنا رحمهم الله في الوصايا بالقرب النوافل انه يبدأ بما يبداه الميت لان ذلك دلالة على قوة الاهتمام وصلح لترجيح ما قول الرجل لفلان على مائة ودرهم ومائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعيد فليس يبنى على حكم العطف بل ﴿ ١٢٠ ﴾ على اصل آخر ذكر في باب البيان ان شاء الله

وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب به المشاركة في الخبر مثل قول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق الثانية تطلق واحدة فسمى بعضهم هذه واو ابتداء او واو النظم وهذا فضل من الكلام وانما هي العطف على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر كانت واجبة لاقتدار الكلام الثاني اذا كان ناقصا فاما اذا كان تاما فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة

من الرجال والنساء والحفظة لا يحتمل الترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة - لا يحتمل الترتيب لان الآية سقت لبيان انهما من الشعائر ومعالم الحج وهذا لا يحتمل الترتيب لانه يجري في الفعل لا في العين الا ترى ان في الزمان الذي كان الصفا فيه من المعالم كانت المروة فيه كذلك ايضا قوله (وانما ثبت السعي) جواب عما يقال لما كانت الآية لبيان انهما من الشعائر فم ثبت وجوب السعي او شرعيته فقال انما ثبت ذلك بقوله تعالى - فلا جناح عليهما ان يطوفا لهما - وهذا قال عطاء ومجاهد هوليس بواجب وتركه لا يوجب شيئا لانه قال فلا جناح ومثله يستعمل في الباح دون الواجب * وقال عامة العلماء هو واجب بهذا النص ويقول عليه السلام - ان الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا واما قوله تعالى - فلا جناح - هي لائم عليه فيخرج الناس من الطواف بهما لكانا صنيتين كانا عليهما في الجاهلية اساف ونابغة وكانوا يعبدونهما في الجاهلية فبعد الاسلام كرهوا التمسيد لله تعالى في ذلك المكان فنفى ذلك عنهم بقوله فلا جناح عليه قوله (غير ان السعي لا يتك من ترتيب) يعني ان النص الموجب للسعي لا يقتضي الترتيب لكن السعي في نفس الامر لا يتك من ترتيبه بالذكر في صلح الكلام يدل على زيادة عناية بذلك الشيء وقوة اهتمام به كما اذا فرقك من كنت مشغوقا به وقيل لك ما الذي تمنى تقول وجه الحبيب اتنى فقدم وجه الحبيب لكونه نصب منك وزيادة التفات خاطر اليه ولما دلت البداية على زيادة العناية ظهر بها نوع قوة سالحة لترجيح الاثرى ان اياك رضى الله عنه استدل في تفضيل المهاجرين او تعين الامام منهم بتقديم قوله عز اسمه « والمهاجرين والانصار » فلذلك ترجح النبي عليه السلام بالتقديم فقال - تبدأ بآباد الله تعالى به - اوقال - بدأ بآباد الله به - وصار الترتيب واجبا بفعله وبقوله لا بنص الآية قوله (فاما قوله لفلان على مائة ودرهم) الى اخره جواب عن سؤاله وان يقال العطف يفسر المعطوف عليه كافي قوله مائة ودرهم حتى كانت المائة دراهم فاني لم يجعل مفسرا في قوله مائة وثوب * او بقوله الواو لطلق العطف فكيف جعل مينا للمعطوف عليه في قوله مائة ودرهم واذا جعل مينا في هذه الصورة لم تخلف في الصورة الاخرى فقال ليس ذلك بناء على حكم العطف يلزم اطراده بل على اصل الاخر يرفع ممكنا ان شاء الله تعالى قوله (بخبرها) الباء متعلقة بكاملة اي كما لها خبرها فلا يجب به اي بهذا العطف هو هذا افضل اي تسميتهن اياهن واو ابتداء او النظم من فضول الكلام لاحاجة اليها بل هي واو العطف كهي في الجملة الناقصة لان علماني عطف الجملة الناقصة الجمع بينهما وبين الكاملة فيأتيهم به الكاملة وفي عطف الكاملة الجاع بن مضموني الجنتين في الحصول لكن الشركة استدرك من قوله وانما هي العطف على ما هو اصلها هي هي للعطف لكنهما لا تجب الشركة في الخبر لان الشركة انما ثبت لاقتدار الكلام الثاني اليها لعدم اذنتها بدونها لا بمجرد العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو لاقتدار قوله (ولهذا قلنا) اي ولا نثبت الشركة للاقتدار والضرورة قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيأتيهم به الاولى بيمينه حتى قلنا في قول ان دخلت الدار فانت طالق وطال ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بيمينه ولا يقتضي الاستبداد به كانه اعاده وانما يصار الى هذه الضرورة استتمها

الاشراك فاعندهم استتمها الاشتراك في الخبر الاول هو الاصل مثل قولك جاني زيد وعمرو (وانما) الثاني يخص بيمينى على حدة لان الاشتراك في يمينى واحدا لا يتصور فصار الثاني ضروريا والاول اصليا

واما بصر اليه عند الضرورة والضرورة ههنا متى ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة
فما يتم به الاولى لبصر الى الاحلى وهو الاضمار لان ما ثبت بالضرورة متقدر بقدرها الا اذا
استحال اثبات الشركة فمح بصر اليه * ففي المسئلة المذكورة في الكتاب وهي قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق الطالق الثاني متعلق بذلك الشرط بعينه * ولا يقتضى اى العطف
الاستبعاد اى التفرد بالشرط كانه ما اذا الشرط وافر والثاني به بمنزلة قوله ان دخلت الدار
فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لما ذكرنا ان المقصود وهو اعادة الكلام الثاني يحصل
بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلا بصر الى الاضمار * وفادته تظهر فيما اذا قل كما حلفت بطلاقك
فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان عينا واحدة حتى لا يقع
الاطلاق واحدة ولو كان كالعادة لوقعت طلقان وكذا في مسئلة الكتاب لو كان كالعادة
لوقعت طلقان وان كانت المرأة غير مدخول بها بلا خلاف ايضا * وكذا لو قال لامرأته
انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار
الثانية تلك التعليلة لا تطليقة اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الواحدة ولو اقتضى
الاعادة لطلقت اثنين * وكذا لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة تعلق طلاق الثانية
بدخول الاولى حتى لو دخلت الدار طلقا معا ولا يجعل كانه افردها بالشرط وقال وفلانة
ان دخلت الدار اذ لو جعل كذلك لم تطلق الثانية بدخول الاولى بل تطلق بدخول نفسها
* وفي هذا الظير نظر * ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلاثا هذه حيث لا تثبت
الشركة في خبر الاولى ويجعل الخبر كالعادة حتى طلقت الثانية ثلاثا ولو ثبتت الشركة لطلقت
كل واحدة اثنين لانقسام الثلاث عليهما كما لو قال لفلان على الف ولفلان يحمل الف
منقسما عليهما تحقيقا للشركة ولا يجعل كالعادة حتى يكون لكل واحد منهما الف * لانا
نقول تعدر ههنا اثبات الشركة لان في تخصيص الزوج على الثلاث اشارة الى ان مقصوده
اثبات الحرمة اغليظة وسد باب التدارك بالكلية والانقسام لا يحصل ذلك المقصود
فيجعل الخبر كالعادة ضرورة ولان بالانقسام ينوت وجب الكلام اصلا اذ دلالة ثلاث
على الاربع بوجه فاما اثبات المثل فاكتر من ان يحصى فيصير اليه عند التعذر * قال
الامام البرزى اعقوا انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق
ثم طالق او قال فطالق فطالق انه يقع عند وجود الشرط طلاق واحدة ولو كان الخبر
كالعادة لوقع ثلاث تطلقات كالمكرر الشرط صريحا مع تحلل الازمة * واما بصر
الى هذا اى الى الاستبعاد ضرورة استحالة الاشتراك كما اذا قل فانت طالق وفلانة فانه يقع
على الثانية غير ما وقع على الاولى لان الاشتراك بينهما في تطلقة لا يتحقق * فصار الثاني
اى استبعاد الجملة الناقصة خبر اخر ضروريا والاوول وهو اشتراك الناقصة في خبر الاولى
من غير استبعاد اصليا قوله (ومن عطف الجملة قوله تعالى واولئك هم الفاسقون)
فانه جملة تامة بخبرها فلا يوجب العطف المشاركة فيما يتم به الجملتان الاوليان وهو الشرط الذى

ومن عطف الجملة
قول الله تعالى
و اولئك هم
الفاسقون في قصة
القذف ومثل قوله
تعالى يحتم على قلبك
ويح الله الباطل
ومثل قوله تعالى
والراسخون في العلم

تضمنه قوله تعالى «والذين يرمون المحصنات» كقول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق
وفلانة طالق لا يتعلق طلاق الثانية بالشرط واذا كان كذلك كان الاستثناء اللاحق به مخصصا
به غير راجع الى ما تقدمه ففي الحدود في القذف غير مقبول الشهادة بعد التوبة كما كان قبلها *
ومن هذا القبيل قوله تعالى «فان يشأ الله ينحتم على قلبك ويح الله الباطل» فان قوله ويح الله الباطل جملة
تامة معقوفة على ما تقدم فغير داخلة تحت الشرط اذ لو دخلت كان ختم القلب ومحو الباطل
معلقين بالشرط والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وقد عدم ختم القلب ووجد محو الباطل
فصرفنا انه خارج عن الشرط * وسقوط الواو في الخط واللفظ ليس للجزم بل سقوطه
في اللفظ لا لتقاء الساكنين وفي الخط اتباعا للفظ كمقوله في قوله تعالى «ويدع الانسان
وقوله ستدع الزانية» ولهذا وقف يعقوب عليه بالواو نظرا الى الاصل وان وقف فيه
بغير واو اتباعا للخط * والدليل على انه ابتداء اعادة اسم الفاعل اذ لو كان بيا لقبل
ويحمو الباطل * واختلف في ختم القلب فقيل هو الصبر اى ان يشأ الله ينحتم على قلبك
بالصبر حتى لا يجد مشقة استهزائهم وتكذيبهم * وقيل هو الانشاء اى ان يشأ الله ينسك
ما اوحى اليك فلا تلبسه اليهم فلا يستهزؤن بك ولا يكذبوك * وقيل هو عدم الفهم
اى ان يشأ الله ينحتم على قلبك فلا يفهم الحق من الباطل كما فعل باولئك الكفرة تذكرة
احسانه اليه وما اكرمه باتواع الكرامات ليشكر ربه ويرحم على اوائل ما ختم على
قلوبهم وما ينزل بهم من انواع المذاب * ونحو اى يظهر ويظهر اهل الحق على اهل
الباطل وينصرهم حتى يصير اهل الحق ظاهرين على الباطل * وقيل يحق الحق بالجميع
والبراهين ويحمو الباطل بالجميع والبراهين حتى يعرف كل احد الحق من الباطل
بالجميع التى اقامها اذا تأمل فيها حق التأمل * بكلماته اى يحججه كذا في شرح التأويلات
* ومنه والراسخون اى ومن قبل عطف الجملة الذى لا يوجب الاشتراك قوله عز اسمه
* والراسخون في العلم يقولون «فانه غير داخل تحت الاستثناء في قوله جل ذكره وما يعلم
تأويله الا الله» لما بينا في اول الكتاب وهذا على تقدير الوقف على قوله الا الله فلما على تقدير
الوصل فهو داخل تحت الاستثناء كما مر بيانه قوله (وقد يستعار الواو للحال)
* اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو لان الاعراب لا ينظم
الكلمات كقولك ضرب زيد الحص مكتوبا لا بعد ان يكون هناك تعلق بتنظيم معانيها
فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك معنى
فذلك يكون مقينا عن تكلف مطلق اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة
بفائدة غير مقيدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وضر منقطة عنها لجملة جامعة بينهما
كأترى في نحو جازيد وفرسه يمد ويبدط العذر في ان يدخلها واو للجمع بينهما من الاولى
مثله في نحو قام زيد وقد عمرو فهذا معنى استعارة الواو للحال قوله (لان الاطلاق
يحتمله) يعنى لما كانت الواو لطلق الجمع كان الاجتماع الذى بين الحال وذى الحال من محتملاته

وقد يستعار الواو
للمحال وهذا معنى
يتناسب معنى الواو
لان الاطلاق يحتمله
قال الله عز وجل
حتى اذا جاءوها وقصت
ابوابها اى اذا جاءوها
وابوابها مفتوحة

لان المطلق يحتمل المقيد فيموز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج * قال الله تعالى * حتى
 اذا جاءوها وقفت ابوابها * اى وقد قفحت ابوابها معقيل ابواب جهنم لا تقفح الا عند دخول
 اهلها فيها واما ابواب الجنة فتقدم فتحها بدليل قوله جنتان عدن * فتحة لهم الابواب وذلك
 لان تقديم فتح باب الضيافة على وصول الضيفاء كرام الله وتأخير فتح باب العذاب الى وصول
 المستحق له البقي بالكرم فلذلك جئ بالواو كأنه قيل حتى اذا جاءوها وقد قفحت ابوابها قبل
 وجواب اذا محذوف اى اذا جاءوها وكانت هذه الاشياء التى ذكرت الى قوله * قد دخلوها خالدين *
 دخلوها ونالوا المني * واما محذوف لانه في صفة نواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شئ
 لا يصح به الوصف قوله (واختلف مسائل اصحابنا على هذا الاصل) ففي بعضها جعلوا الواو
 للحال من خبرية وفي بعضها جعلوها لمعطف الجملة لا خبرية وفي بعضها جعلوها لمعطف محذوف
 للحال وفي بعضها اختلفوا * فاذا قال لعبد ادال الفاوانت حرانه لا يعنى مالم يؤدو كذا اذا
 قال لحرى اتزل وانت آمن لا يأمن مالم ينزل جعلوا الواو في المستثنى للحال لانه لا يحسن المعطف
 ههنا لان الجملة الاولى فصلة طليقة والجملة الثانية اسمية خبرية وتبينها كمال الاقطاع وذلك مانع من
 حسن المعطف اذ لا يحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف فلذلك جعلناها للحال ولما
 صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الجزية بالاداء والامان بالنزول
 كافي قوله ان دخلت الدار اركبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول هو صار
 كأنه قال ان ادبت الى الفاوانت حر وان تزلت فانت آمن * هذا تقرير عاكة الكتب * فان قيل *
 ما ذكرت عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر وان تزل فانت آمن لا في قوله
 اد وانزل فيقتضى ان يكون الجزية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كافي قوله انت طالق
 وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذ ثبت
 ذلك كان الجزية والامان سابقين على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لاحتمال
 فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا انتفى التعليق كان كل واحد واقفا في الحال فقلناه الجواب
 عنه من وجوه احدها انه من باب القلب كقولهم عرضت الناقة على الحوض اى الحوض على الناقة
 وهو شائع في الكلام قال الله تعالى * وكن من قرية اهلكتنا بها باسنا اى جاءها باسنا فاهلكناها
 على احد التاويلين * وقال من اسمه * نمدنى قتلنى * جعل على نمدنى قتلنا وقال ربيعة * شعر *
 ومهمه خبره ارجاؤه * كان لون ارضه سماءه * اراد كأن لون سماءه من خبرتها ارضه * وقال آخر
 يعيشى قمص او يكب فيعثر اراو يعثر فيكب * وقال القطامي كاطيت بالقدن السياياى طينت
 بالسياح القدن وهو القصص فيكون التقدير كن حرا وانت مؤدافا وكن آمنات فازل اى
 انت حرا وانت آمن في هذه الحالة واما يحمل على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء والنزول بما دخل
 فيه الواو لان التعليق انما يصح بمن يصح منه التخيير وليس في وسع المتكلم تخيير الاداء والنزول
 فكيف يصح تعليقه الا ترى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذ لم ينزل قبله ولو وجدت
 الجزية او الامان ههنا لا يلزم منه الاداء والنزول ولما لم يصح العمل بظاهره لا يمكن العمل بالمعطف

واختلف مسائل
 اصحابنا على هذا
 الاصل فقالوا في
 رجل قال لعبد
 ادال الفاوانت حر
 ان الواو للحال حتى
 لا يعنى الا بالاداء
 وكذلك من قال
 لحرى اتزل وانت
 آمن لم يأمن حتى
 ينزل فيكون الواو
 للحال وقالوا فحين قال
 لامرأته انت طالق
 وانت مريضة او
 وانت تصلين او
 مصلية انه لمعطف
 الجملة حتى تقع
 الطلاق في الحال على
 احتمال الحال حتى
 اذا نوى بها او
 الحال تعلق الطلاق
 بالمرض والصلوة

وقالوا في المضاربة اذا قال رجل لرجل خذ هذا المال مضاربة ﴿ ١٢٤ ﴾ واعمل به في البر ان هذا الواو لعلطة

ايضا جعلناه من باب القلب الذي هو شعبة من اخراج الكلام لاعلى مقتضى الظاهر وانه يورث الكلام ملاحه * والثاني ان قوله وانت حرره وقوله وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى * فادخلوها خالدين * على مقدور الخلود في حالة الدخول لامن الاحوال الواقعة فان عرض التنكح من هذا الكلام عدم وقوع الجزية والامان في الحال فيكون * مناه ادا الى الفاعل الجزية في حالة الاداء وازل * مقدرا للامان في حالة النزول ولما ثبت التنكح الجزية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متعلقين بهما ومعدومين في الحال * والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود التنكح فاخذت حكمه وبصير معنى الكلام ادا الى الفاعل سحرا واذا كان كذلك كانت الجزية متعلقة بالاداء والامان متعلقة بالنزول تعلق الاكرام بالامان في قوله انني اكرمك * والرابع ان قوله انت حرر بوجوب الحرية للحال لولا قوله ادا الى كذا فبانضمام هذا الكلام اليه تاخر الصق كما تأخر بانضمام ادخلت الدار اليه فكان قوله ادا الى كذا بمنزلة ان دخلت الدار في تأخير الجزية عن وقت التنكح فكان كالشرط من هذا الوجه * وذكرنا في بعض الشروح انه لما جعل الجزية حالا لاداء اي وصفه لانه لا يثبت سابقا عليه اذا الحال لا تسبق ذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف قوله (انه لطف بالجملة) اي الواو لعلطف لا يمكن العمل بالحقيقة اذا الجملتان خبرتان ههنا بخلاف ما تقدم * وذكر الضمير لان حروف التبعي تذكر وتؤنث * على احتمال الحال لان الطلاق يقبل الاضافة الى حال المرض والمرض يصلح شرطه فاذا نوى الحال صححت نيته بدائه وصار كأنه قال انت طالق في حال مرضك وانت طالق في حال اشتغالك بالصلوة ولكن لا يصدق القاضي لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تحقيف عليه قوله (خذ هذا المال واعمل به مضاربة) في الزاي خذ مضاربة واعمل به في البر كذا لفظ البسوط * وهذه الواو لطف بالجملة لانها تصلح لذلك ههنا لكون الجملتين طليعتين * لا للحال لانها لا تصلح للحال ههنا لان حال العمل لا يكون وقت الاخذ وانما يكون العمل بعد الاخذ مع ان استعارتها للحال تصحح الكلام والكلام صحيح ههنا باعتبار الحقيقة فلا حاجة الى جعل حرف الواو على المجاز فيكون مشورة اشارة عليه لاشترط في الامر الاول كذا في البسوط * والبر متاع البيت من اثياب خاصة من ابي ديدوعن البيه ضرب من اثياب وعن الجوهرى هو من الثياب اتمعة البرازو الزازة حرفة وقال محمد في السير البرزنداهل الكوفة ثياب الكتان والقطن لا ثياب الصوف والخز كذا في المغرب قوله (احدهما كذا) الواو تستعمل بمعنى الباء مجازا كما تستعملت في القسم لمناسبة بينهما صورة ومعنى اما صورة فلان كليهما شقوى واما معنى فلان معنى الجمع موجود في الاصاق الذي هو معنى الباء * ثم المستعمل في المعاوضات الباء التي تؤدي معنى الاصاق دون الواو لانه لا يعطى احد المعوضين على الآخر والمخلع معاوضة من جانب المرأة ولهذا صح رجوع المرأة قبل ايقاع الزوج فبدلالة المعاوضة جعلناها على الباء كما في قوله احل هذا الطعام ولك درهم جلت على الباء حتى كان هذا قوله احله بدرهم سواء ووجب المال اذا حله لانه انعقد اجارة لاستئانة * وهى محمولة على الحال بدلالة المعاوضة ايضا فانها تقتضى العرض من الجانبين وذلك بان يجعل الواو للحال ليصير وجوب الالف عليها

الجملة للحال حتى لا يصير شرطا بل تصير مشهورة ويبقى المضاربة مامة واختلفوا في قول المراءز وجهها لطفى ولك الف درهم فحمله ابو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى اذا طلقها وجب له الف وجهه ابو حنيفة رحمه الله على واو عطف الجملة حتى اذا طلقها لم يجب له شيء ولا يي يوسف ومحمد طريقان احدهما ان الواو قد يستعار للباء كما استعير له في باب القسم على ما بين ان شاء الله عز وجل فحمل على هذا المجاز بدلالة حال المعاوضة لان حال انقاع حال المعاوضة كما قيل في قول الرجل لا خير اجل هذا الطعام الى منزلي ولك درهم انه يحمل على الباء اي بدرهم والثاني ان الواو للحال بدلالة حال المعاوضة ايضا ليصير شرطا وبدلا

شرطا للطلاق وبدل عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال فصار كأنها قالت طلقني في حال ما يكون لك على الف وقد علمت ان الاحوال شروط فكان معناه طلقني بشرط ان يكون لك على الف فلا قال الزوج طلقت او علمت كان تقديره طلقت بذلك الشرط اى طلقت ان قلت الالف * ونظيره اى نظير قوله طلقني ولك الف * وهذا اى قوله ولك الف * لا معنى لبقاء هنا اى لا يمكن ان يجعل الواو بمعنى الياء في مسألة المضاربة اذ لو جعلت معناها صار كأنه قال خذ هذا المال مضاربة بالعمل بالبر فيصير العمل بالبر هو ضامن الاخذ فيصير العمل بنفس الاخذخ والعمل ليس بواجب على المضارب بمجرد عقد المضاربة بالاجماع ولا يمكن ان يجعل للمال ايضا لانها انما جعلت في مسألة الخلاف وهى قوله طلقني ولك الف على الحال بدلالة المعاوضة والمضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب في اول الامر امين وبعد الاخذ في العمل وكيل وعند ظهور الربح شريك واذا لم يوجد معنى المعاوضة لا يمكن جعلها على الحال فبقيت المعطوف والابتداء فكان قوله واعمل به مشورة وكذا الكلام في قوله انت طالق وانت مريضة او مصلية وقال ابو حنيفة رحمه الله الواو للمعطوف حقيقة والحمل على الحقيقة واجب حتى يقوم دليل يعارضها والمعاوضة لا يصلح دليلا معارضا يترك به الحقيقة لان ذلك اى العوض او معنى المعاوضة امر زائد في الطلاق * والدليل عليه ان العوض اذا دخله صار عينا من جانب الزوج بان قال انت طالق على الف اودى الى الفا وانت طالق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ويبحث به في قوله ان حلف بطلائك فكذا * وذلك لانه يصير معاقبة الطلاق بقبولها المال والتعليق بالشرط يمين للماعرف واليمين لازمة لا تقبل الرجوع لقوله عليه السلام ثلاث جدن جدو هن جدته الحديث ولو كان معنى المعاوضة فيه اصليا لما صار يمين او يصح رجوعه كافي للكساح وسائر المعاوضات وكذلك يوجد الطلاق بدون العوض وهذا هو الغالب ويجابح المال فيه نادر فثبت ان العوض فيه امر زائد فلا يصلح مفيرا لحقيقة المعطوف والطلاق لان العارض لا يعارض الاصل بخلاف الاجارة لان معنى المعاوضة فيها امر اصلي فبما ان يعارض امرا اصليا اخر قوله (لان الحال فعل او اسم فاعل) نحو قولك جاءني زيد يتكلم او متكلمه وذلك لان الاصل في الحال المطلقة ان تكون صفة خبر ثابتة والفعل واسم الفاعل ادل على هذا المعنى من غيره لدلالة الفعل على التعدد والزوال ودلالة اسم الفاعل على اتصاف الشخص بالفعل كيف وقد اخذ حكم الفعل في كثير من المواضع وقوله ولك الف جملة اسمية او ظرفية وليس بفعل ولا باسم فاعل فلا يكون صفة الحال بخلاف قوله وانت حر فان الحر اسم مشتق من الحرار يقال حر العبد يحر حرار من باب علم فيصلى صفة الحال * وحاصله ان الدلالة على الحال في قوله ولك الف معدومة مع ان الصيغة لا تصلح للمحال فلا يكون الواو للمحال وفي قوله وانت حر قد يوجد المنيان فبطلت للمحال هذا تقرير كلام الشيخ * وهو مشكل لان المذكور في عامة كتب النحوى ان الجملة الاربع وهى الاسمية والفعلية والشرطية والظرفية قد تقع حالا * ثم الجملة ان كانت اسمية او شرطية قالوا لازمة نحو جاءني زيد وابوه منطلق ولقيته وان تكرمك وان كانت فعلية والفعل مضارع مثبت فالتزم لازم نحو

ونظيره قوله ادالى
الفاوانت حر واتزل
وانت آمن بخلاف
خذ هذا المال واعمل
به فانه لا معنى لمباذنه
وانما جعل في مسألة
الخلاف على الحال
لدلالة المعاوضة ولم
يوجد وكذلك
في قوله انت طالق
وانت مريضة وقال
ابو حنيفة رحمه الله
السواو في الحقيقة
للمعطوف فلا تترك الا
بدليل ولا تصلح
المعاوضة دلالة لان
ذلك في الطلاق امر
زائد لا ترى ان
الطلاق اذا دخله
العوض كان يمينان
جانب الزوج فلم
يستقم ترك الاصل
بدلالة هى من باب
الزوائد بخلاف الا
جارة لانها شرعت
معاوضة اصلية
كسائر البيوع وقولها
ولك الف ليست
بصفة الحال ايضا
لان الحال فعل او اسم
فاعل واماقوله ادا لفا
وانت حر وصيغته
للمحال

جاءني زيد يسرع او شكلم او يعدو فرسه * وان كان الفعل ماضيا او مضارما منفيا جاز الامران * وان كانت ظرفية وليس بعد الظرف مظهر الترك لازم نحو لقيته امامك واكرمه في الدار * وان كان بعده مظهر فالامر ان حاثران نحو لقيته عليه جبة وشئ * ولقيته عليه جبة وشئ * وقوله ولك الف من هذا القبيل فيصالح ان يكون حالا وكيف ولا يصلح ان يكون الواو للعطف ههنا لان الجملة الاولى طلبية مع كونها فعلية والثانية خبرية مع كونها اسمية وقد عرفت ان انتاسب شرط بين المعطوف والمعطوف عليه ولما يستقيم ان تكون الواو للعطف تجعل للمحال نصيبا لكلامه واحترازا عن الالف * وكذا قوله وانت حر صيفته للمحال مشكل ايضا لان قوله حر بنفسه لم يقع حالا وانما وقع خبرا للبتداء واو جعل حالا كان منصوبا مرفوعا معا وهو باطل بل الجملة بمجموعها وقعت في حيز الحالك وهي ليست بفعل ولا باسم فاعل واذا جاز وقوصها حالا مع انها جملة اسمية من كل وجه كان وقوع قوله ولك حالا اقرب الى الجواز لاحتمال كونها فعلية كما هو مذهب البعض * ويجوز ان يكون مراد الشيخ من قوله الحال فعل او اسم فاعل انها كذلك نظرا الى الاصل اى الاصل فيها ان تكون فعلا او اسم فاعل ووقوع غيرهما حالا على خلاف الاصل واليه يشير قوله ليس بصيغة للمحال اى صيغة الحال في الاصل فعل او اسم فاعل وان وقع غيرهما حالا ايضا * وذكر في بعض الشروح ان ما يجي من الحال التي ليست هي بفعل ولا باسم فاعل من الجملة الاسمية والظرفية كقولهم فو الى في ولقيته عليه جبة وشئ * مقدر باسم الفاعل وهو مشافها ومستقرة عليه جبة وشئ * فاعل ان قوله في الكتاب الحال فعل او اسم فاعل صحيح * ولكن الخصم ان يقول فلتكن هذه الجملة وهي قولها ولك الف حالا يمثل هذه التأويل ايضا اى طلقني مستقرا لك على الف درهم او واجبا على ذلك * وقبل معناه ان هذا التركيب لا يصلح للمحال لان الحال اذا كانت مفردة لا يقتضى الواو البتة وكذا اذا كانت فعلا مضارما مثبتا لان خواص المفرد اذا لفرق بين قولك جاءني زيد مسرعا وجاءني زيد يسرعا في افادة معنى الاسراع ثم الظرف لا يقتضيه الى العامل امامه مقدرا بالفعل كما هو مذهب البعض او باسم الفاعل كما هو مذهب الآخرين فاذا وقعت الجملة الظرفية في حيز الحال كانت مقدرة بالفعل او باسم الفاعل فكان تقدير قوله لقيته عليه جبة وشئ * لقيته تستقر عليه جبة وشئ * او مستقرة عليه جبة وشئ * وعلى كلا التقديرين لا يستقيم الواو لان الواقع حالا في التحقيق هو الفعل المقدر او اسم الفاعل المقدر وكلاهما لا يقتضى الواو فكان هذا الترتيب مع الواو غير صالح للمحال كما لو صرح بالمضمر فقبل لقيته يستقر عليه جبة وشئ * او مستقرة عليه بخلاف قوله وانت حر فانه جملة اسمية وقعت بمجموعها في حيز الحال ولا يصلح الجملة الاسمية لها الامع الواو فكانت هذه الصيغة صالحة للمحال * وتبين بما ذكرنا ان اللام في قوله الحال فعل او اسم فاعل للعهد اى الحال المستقرة في هذا الظرف وهو قوله او لك فعل اى يستقر او اسم فاعل اى مستقر * قلت هذا كلام حسن لو لم يكن مخالفا لروايات كتب النحو اجمع فان المذكور فيها ان الجملة

و صدر الكلام غير مفيد الاشرط التصريح فعمل عليه قوله انت طالق مفيد بنفسه وقوله انت مريضة جلة نامة لادالة فيها على الحال لكنه يحتمل ذلك فصحت نيته واما قوله ادالفا لا يصلح ضريبة فصلح دلالة على الحال وقوله واعمل به في باب المضاربة لا يصلح حالا لا اخذ في قوله خذ هذا المال مضاربة مطلقا وقوله ازل وانت آمن فيه دلالة الحال لان الامان انما يراد اعلاء الدين وليعان الحر في عالم الدين ومحاسنه فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقا بالتزول اليه والكلام يحتمل الحال واما الالف فانه للوصل والتعقيب حتى ان المعطوف على بترأخي من المعطوف عليه بزمان وان لطف هذا موجه الذي وضع له

الواقعة حالا اذا كانت ظرفية وبعد الظرف اسم مظهر اسم ظرف فجاز فيها اثبات الواو وتركها اما تركها فلما ذكر هذا القائل واما اثباتها فلانها اخذت شبهة بالجملة الاسمية من حيث ان الظرف خبر وما بعده من المظهر خبر عنه فجاز فيه الامران قوله (و صدر الكلام) يعني قوله ادالي الفاضل مفيد شيئا الاشرط الجزية لانه لا يصلح للايجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب على عبده دينا ولا يصلح للضريبة ايضا لانها لا يكون من غير عقد واصطلاح * ولانها لا يزيد في شهر على عشرين درهما او ثلثين او نحوها * والضريبة وتليفه يأخذها المالك * فعمل عليه اي حل صدر الكلام على كونه شرطا للتصريح بان جعلت الواو للحال لصير تعليقا للعقوب بآداء المال بخلاف ما نحن فيه لان اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت طالق و عليك الف درهم كان اقطاعا مفيداً بدون اخره فلا حاجة الى الحمل على الحال وان صدر منها فهو التماس صحيح منها فلهذا لا يحمل على الحال بل يكون معناه ولك الف في ذلك او يكون وعدمها بالمال والمواعيد لا يتعلق بها الزوم * ولان ادنى ما في الباب ان يكون حرف الواو محتملا لجميع ما ذكرنا والمال بالشك لا يجب كذا في الميسوط * فصلح اي قوله ادالي الفاء * دلالة على الحال اي على ان الواو الحال قوله (لادالة فيها على الحال) لان الاصل في التصرفات التخييز والتعليق يثبت فيها بعارض الشرط وذلك لا يثبت بالاحتمال والشك * ولان الظاهر من حال المؤمن انه لا يطلق حليته في حال المرض لانه حال شفقة ومرحمة ولما لم توجد دلالة على الحال حلت الواو على العطف الذي هو حققتها وقد صح الحمل عليه لاتفاق الجملتين * ولكنها يحتمل الحال لان المريض قد يصلح شرطا للطلاق والطلاق قد يتأخر الى المرض ويحقق فيه فاذا نوى التعليق يصدق ديانة لانه محتمل كلامه * لا يصلح حالا للاخذ لان العمل يوجد بعد الاخذ فلا يصلح حالا للاخذ الموجود قبله * والكلام يحتمل الحال ايضا لان قوله آمن نعمت فاعل اوله جلة اسمية مع الواو * وايضا انصب على المصدر من أض يئس اذا رجع ويؤوب عن الحال تقول فلت ذلك ايضا اي ايضا طائفا اليه ويقال قد كثرت من ايض اي كثرت انتكلم بهذه الكلمة كذا ذكر المبدئي قوله (الفاء للوصل والتعقيب) يعني موجه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم يتناول المدة بينهما * ومعنى قوله تراخي عن المعطوف بزمان وان لطف هو ان من ضرورة التعقيب تراخي الثاني عن الاول بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك ادلولي لم يكن كذلك كان مفادنا والقران ليس بموجبه * قال الامام عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الاترى انه لا يعبر عن الاتباع بوجه لانك اذا قلت ضربت زيدا فمرا قد اتيت عمرا زيدا مع عطفك على ما قبله لفظا وقد يكون للاتباع متعبدا عن العطف كافي جواب الشرط بالفاء نحو ان اتاني فانا اكرمك فرفت ان اعرف المعنيين هو الاتباع * وذكر في شرح الوجزان الفاء في الترتيب على ثلاثة اوجه * احدها ان يكون

الثاني من موجب الاول فيكون بعده بلا فصل كقوله ضربته فبكي لانه من موجب الضرب
والثاني ان لا يكون من موجب الاول فيكون بعد الاول ولكن يجوز ان يكون بينهما مهلة
بسيرة كقوله جاء زيد فصر واذا يجوز ان يكون بين مجي زيد وصر مهلة بسيرة * والثالث
ان لا يكون من موجب الاول ويكون بينهما مسافة كقوله دخلت البصرة فالكوفة
فان الثاني بعده * وبها قدر المسافة اذ لا يمكن ان يقع الثاني عقيب الاول قوله (الترى)
توضيح لما ذكر ان الفاء للوصل والتعقيب يعني لما كان الفاء ترتيب مع الوصل استعملته العرب
في الاخر به لان من حق الجزاء ان تعقب تزوله وجود الشرط بلا فصل * لان الحكم مرتب
على العلة اي بلا فصل رتبة اوزمانا على حسب ما اختلفوا قوله (اخذت كل ثوب
بعشرة فصاعدا) * معنى هذا انك اشتريت عدل ثياب ووقع سعر اول ثوب بعشرة ثم خلا
السعر فزاد على العشرة فتقول اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا * قوله فصاعدا انتصب
على الحال بعامل مضمر والتقدير كان الاخذ بعشرة فزاد الثمن عقيب الاخذ صاعدا
من غير تراخي او ذهب الثمن صاعدا * وليس انتصاب صاعدا على العطف لانه لم يتقدم
الا ذكر الفاعل والمفعول والعشرة ولا يستقيم عطفه على الفاعل لفظا ومعنى وهو
ظاهر * وكذا على المفعول معنى اذ ليس الغرض انك اخذت الثمن والصاعد لان
الصاعد هو الثمن * وكذا على العشرة لفظاً وهو ظاهر وكذا معنى لانك لم ترد انك اخذت الثمن
بعشرة فصاعدا وانما اردت انك اخذت بعضه بعشرة وبعضه باكثر فوجب حله على ان يكون
التقدير فزاد الثمن صاعدا اي ذهب على هذا الحالة في البعض قوله (وجوه العطف متقدمة
على صلاته) اراد بالصلاة الحروف يعني قد ذكرنا ان انواع العطف انقسمت على حروف العطف
وان كل حرف مختص بمعنى في اصل الوضع قالوا لمطلق العطف ثم لترتيب مع التراخي فلا بد
من ان يكون الفاعل مختص به في اصل الوضع وذلك هو التعقيب بصفة الوصل اذ لم يوضع له
لفظ اخر والاشراك خلاف الاصل لما مر غير مرة قوله (ولذلك) اي ولان الفاء للتعقيب
قال اصحابنا فيمن قال لغيره بمثل هذا المبدك بكذا وقال المشتري فهو حرانه يعق ويحمل
الرجل قابلا للبيع ثم معتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء لترتيب ولا يترتب
العق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء وصار كانه قال قبلت فهو
حر بخلاف قوله هو حر او وهو حر لمدم ما يوجب التعقيب في محتملا * رد الايجاب بان جملة
اخبار اهل الحرية الباقية قبل الايجاب * ولقبول البيع بان جعل انشاء الحرية في الحال فلا يثبت
القبول بالشك قوله (فاذا هو لا يكفي انه يضمن) وذلك لان الفاء للوصل والتعقيب
فيذكره تبيين انه شرط للكفاية في الاذن لانه امره بقطع مرتب على الكفاية فصار كانه قال
ان كفاية تبصا فاطمه والمطابق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فاذا لم يكفه قبصا كان القطع
حاصلا بغير اذن فكان موجبا للضمان بخلاف ما لو قال اقطع قطعه فاذا هو لا يكفي لايضمن
لان قوله اقطع اذن مطلق فلا يكون القطع بعده موجبا للضمان * لان الغرور بغير دليل

الترى ان العرب
تستعمل الفاء في الجزاء
لانه مرتب للاحالة
وتستعمل في احكام
العلل كما يقال جاء
الشتاء فتأهب لان
الحكم مرتب على
العلة ويقال اخذت
كل ثوب بعشرة
فصاعدا اي كان
كذلك فزاد الثمن
صاعدا مرتعا ولما
قلنا ان وجوه
العطف متقدمة على
صلاته فلا بد من ان
يكون الفاء مختصا
بمعنى هو موضوع
له حقيقة وذلك هو
التعقيب

ولذلك قال اصحابنا فيمن قال لا خير بعدت ﴿ ١٢٩ ﴾ منك هذا العبد بكذا قال الآخر فهو حر انه قبول البيع

ولو قال هو حر او
وهو حر لم يجز البيع
وقال مشائراً فيمن
قال خياط انظر الى
هذا الثوب اي كيفي
قبصا فظفر فقال نعم
فقال فاقطعه فقطعه
فاذا هو لا يكفيه انه
يضمن كالو قال فان
كفاني قبصا فاقطعه
فاذا هو لا يكفيه انه
يضمن ولذلك قالوا
فيمن قال لاسرائيل
دخلت الدار فانت
طالق فطالق فدخلت
لداروهي غير مدلول
بانه يقع على الترتيب
حين بالاولى ولذلك
اختص الفاء بعطف
الحكم على الملل كما
يقال اطعمته فاشبعته
اي بهذا الاطعام وقال
النبي عليه السلام
لن يجزى ولدوا له
بيده مملوكا فيشتره
فيتمقه فدل ذلك
على ان كونه متقفا
حكم للشري بواسطة
الملك ولهذا قلنا فيمن
قال ان دخلت هذه
الدار فهدى الدار
فبدي حر ان الشرط

اذا لم يكن في ضمن صد ضمان لا يوجب الضمان على الفارق قال هذه الطريق آمن فسلك
فيه فأخذ الموص منه لا يضمن كذا في المسوط قوله (حين بالاول) قال بعض مشايخنا
هذا قول ابي حنيفة فاما عندهما فينبغي ان تطلق نيتين وذلك لان العمل بموجب الفاء هما تأثير
يمكن لان الاجزية لا يترتب بعضها على بعض بل وجود الشرط فيعمل الفاء بمعنى الواو مجازا
وحكمه على اختلاف كما عرفت * والصحيح انها تطلق واحدة * وذهب جميعاً لان الفاء لتعقيب
فيثبت به ترتيب بين الاولى والثانية في الوقوع كالو قال بكلمة بعد فلا يمكن القول بايقاع الثانية
لانهما بين بالاولى ومع امكان اعتبار الحقيقة لا معنى لمصير الى المجاز كذا قال شمس الائمة
رحمه الله قوله (ولذلك) اي ولعن التعقيب اخضع الفاء بكذا * اما اعاد هذا الكلام ليني
عليه ذكر الحديث الذي اورد * وبظايره تملك اصحاب الظواهر منهم داود الاصحائي
فقالوا ان الرجل اذا ملك اياه وابنه بلزمنه ان يعتقه ولكن لا يعتق عليه قبل اعتاقه لان قوله
فيعتقه تخصيص على انه يستحق عليه اعتاقه ولو عتق بنفس الشرط لم يكن لقوله فيعتقه معنى
* ولان القرابة لا تمنع نبوت الملك ابتداء فلا تمنع البقاء بالطريق الاولى الا ترى انها لما منعت
بقاء ملك الكاح منعت ثبوته ابتداء * وقال حامد العلماء يعتق عليه من غير اعتاق لما صرف
* والمراد من قوله فيشتره فيعتقه الاعتاق بذلك الشراء لا بسبب اخر كما يقال اطعمه
فاشبعه وسقاه فارواه وعلمه فهداه وضرب فاجتمع وكتب فقره * واما ابتداءه الملك
ابتداء لان انقضاء العبودية ونبوت العتق لا يتحقق الا به فالذا لم يملكه لا يعتق بخلاف ملك
النكاح لانه لا فائدة في اثبات ملك النكاح له على ان يتم زواجه لانها تعود الى ما كانت عليه
قوله (واطعمته فاشبعته) اي بهذا الاطعام اذ لو كان الاشباع يغير هذا الاطعام لم يكن
الاشباع متصلاً بهذا الاطعام وليس ذلك بموجب الفاء وكذلك في قوله عليه السلام * فيشتره
فيعتقه * مقتضاه ان يكون الاعتاق متصلاً بالشراء من غير تحلل زمان بينهما وذلك فيقول
فلو شرط اعتاق ابتداءي لا يكون ذلك علماً بالفاء لانه وان اعتقه متصلاً بالشراء فذلك لا يكون
اعتاقاً حتى يتم كلامه فيتحلل بينهما زمان وذلك ليس بمقتضى الفاء * كذا قيل وفيه تحلف
قوله (فدل ذلك) اي قوله فيشتره فيعتقه على ان كونه معتقاً حكم للسراخ كالا شباع
في قوله اطعمه فاشبعه * وقوله بواسطة الملك احتراز عما يقال لا يصح ان يكون الاعتاق
حكماً للشراء لان الشراء موضوع لانبات الملك والاعتاق ازالة له فكان منافاه والمافي
لحكم الشيء لا يصلح ان يكون حكماً لذلك الشيء فقال انه بنفسه لا يصلح حكمه ولكنه لا يصلح
بواسطة الملك وذلك لانه بالشراء يصير مملوكاً والملك في القريب اكمال لعل العتق فيصير
العتق مضافاً الى الشراء بواسطة الملك واذا صار مضافاً اليه يصير مطلقاً لان السبب الموجب
لحكم بواسطة كالواجب بشري واسطة في كون الحكم مضافاً اليه واذا كان كذلك لا يحتاج
الى اعتاق اخر كما قاله اصحاب الظواهر واذا اشتراه ناوياً عن الكفارة يخرج به عن العدة
ايضاً خلافاً لقاله زفر والشافعي رحمه الله * واما حصر النبي صلى الله عليه وسلم مجازاة

ان يدخل الاخرة بعد (كشف) (١٢) (ثاني) الاولى من غير تراخي

ولد تدخل الفاء على العلل ايضا اذا كان ذلك بما يدوم ﴿ ١٣٠ ﴾ قصير بمعنى التراخي كما يقال ابشر فقد اثاء

الولد الولد على هذه الصورة لان الوجود اعظم الم واعلى ها وقد حصل للولد بواسطة الاب فلا يمكن للولد مجازاته لان جميع ما تصور من الولد من الاحسان الى الاب لا مسائل بنعمة الوجود لان جميع ذلك راجع الى الاحوال ومصدر من الاب راجع الى الذات لا اذا وجدته مملوكا واحتقه بالنسبة فح يجوز ان يكون هذا منه نوع مجازاة لان الرق اثر الكفر الذي هو موت حكماء قال الله تعالى * او من كان ميتا فاحييناه * اى كافرا فهديناه فاذا زال عنه هذا الوصف بالنسبة صار كانه احياء بعد ما في قبور ان يصير مقابلا باحسانه ومجازاة لانصافه * وهذا على وجه التعريض والتزيين لاعلى طريق التحقيق فان احدا لا يقدر على مجازاة الابوين ومكافاتهم باحال اذا انصف من نفسه وتأمل فى احسانهما اليه واشفاقهما عليه اللهم اغفر لنا ما ضيعنا من حقوقهم واغفر لهم ما ضيعوا من حقوقنا يا اكرم الاكرمين * من غير تراخي اى من غير ان يشتغل بينهما عمل اخر * او يؤخر الدخول فى الثانية من غير اشتغال بعمل قوله (وقد تدخل الفاء على العلل) الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام لانها مرتبة على العلل ولا تدخل على العلل لاستحالة تأخر العلة عن المعلول الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت فى حالة الدوام مرتبة عن ابتداء الحكم فيصع دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو فى قيد ظالم او حبس ذى سلطان اوصيق او مشقة اذا ظهر آثار الفرج والخلاص له ابشر فقد اتاك القوت وقد نبوت باعتبار ان القوت الذى هو علة الاشارة بق بعد ابتداء الاشارة * ويسمى هذه الفاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل * والاشارة لازم ومتمة قال يسرته بمولود فابسر اى صار فرح حاسر ورايه وهما بمعنى اللزوم * والمراد من القوت المغيب قوله (انه يقتضى الحال) لما ذكرنا ان الفاء فى مثل هذا الموضع للتعليل فيصير مصداق ادالى الفالانك حر فلذلك يقتضى به العتق وقوله ولم يجعل معنى التعليق كانه اضمر الشرط جواب سؤال وهو ان يقال هلا جعلت قوله ادالى الفاعلة وقوله فانت حر انتابه كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان اديت الى الفاء فانت حر كما فى صورة الواو * قال لانا ان جعلناه كذلك احببنا الى اضممار الشرط والاضمار خلاف الاصل فادى صرح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة * ولا يقال دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجه الترتيب والعلة سابقة على الحكم كما بينا * لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضممار * مرجع الشئ الى اصل الكلام فقال ولها فلنا اى ولان المساء للعطف بالصفة التى ذكرت فلنا اذا قال فلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان الفاء للعطف ومن شرطه المقارنة فوجب ان يكون الثانى غير الاول عملا بحقيقة العطف لكن الترتيب من لوازم الفاء ولا يمكن رعايته هنا لان الترتيب الذى نحن بصدده هو التقدم والتأخر بين الشيئين زمانا وانما يتحقق هذا فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا اخر وانما يقال هذا بىت اول او اجلس او اقم او نحوه والى السراهم فى الزمة

القوت وقد نبوت
ولفظه ما قال جلاونا
فى المأذون فىمن
قال لعبد ادالى الفاء
فانت حراته يقتضى
الحال وتقديره ادالى
الفاء فانت قد صقت
لان العتق دائم فاشبه
المستراخى وقالوا
فى السير الكبير اتزل
فانت آمن انه آمن تزل
اول ينزل لما قلنا فلم
يجعل معنى التطبيق
كانه اضمر الشرط لان
الكلام صرح بدون
الاضمار وانما الاضمار
ضرورى فى الاصل
ولهذا قلنا فىمن قال
فلان على درهم
فدرهم انه يلزمه
درهمان لان المعطوف
غير الاول ويصرف
الترتيب الى الوجوب
دون الواجب او
يجعل مستعارا بمعنى
الواو وقال الشافعى
لزمه درهم لان معنى
الترتيب لغو فعمل
على جملة مبتدأة
لتحقيق الاول فهو
درهم كما قال الشافعى

والشعر لا يستطيع من يظلمه * يريد ان يعر به فيجمله * وقوله ليين لهم فيفضل الله من شاء (فى)

في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيصرف الترتيب إلى الوجوب أي وجب درهم وبعده آخر
 كما إذا قل درهم ثم درهم بزمه درهمان بالاجماع ويصرف التراخي والترتيب إلى الوجوب أي يحصل
 الفاء بآخرة عن الواو بجزاء المشاركتين في نفس العطف كأنه قال درهم ودرهم وقال الشافعي رحمه
 الله لم درهم لأن موجب حرف الفاء لا يتحقق في الدرهم كما ذكرنا لا يمكن صرفه إلى الوجوب
 أيضا لأن وجوب الثاني بعد الأول متصلا به لا يتصور إذا لا بد له من مباشرة سبب آخر بعد وجوب
 الأول فينقلل لا محالة فيعمل على أنه جملة مبتدأة محذوفة المبتدأ ذكرت لتحقيقه ضمنون الجملة
 الأولى وتأكيدها كأنه قال فهو درهم كقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول » أي من قبله؛ إلا بلسان

الإن هذا لا يصح إلا

بإضمار فيه ترك الحقيقة

والحقيقة أحق ما

يمكن هو أمانهم فلعطف

على سبيل التراخي

وهو موضوع

بعض معنى بتقريبه

واختلف أصحابنا في

إيراد التراخي فقال أبو

حنيفة رضي الله عنه

هو بمعنى الانقطاع

أنه مستأنف حكما

قولا يكمل التراخي

قوله « أي بلغتهم ليبين لهم » أي الدين الحق والصراط المستقيم « فيفضل الله من يشاء » أي يصير ذلك
 البيان سبب ضلال من شاء الله أضلاله والمذكور في التفسير فيفضل الله من يشاء بعد التبيين
 بأسارة الباطل ويهدي من يشاء « أتابع الحق » وكقول الشاعر « وهو رؤية » في رواية صاحب
 الصحاح « يريد أن يصير به فيعجمه » أي أعرابه بجماعه ومعنى البيت أنه لا يقدر على إنشاء الشعر والتكلم
 به من وضعه في غير موضعه بأن مدح من لا يستحق المدح وأذم من لا يستحق الذم لأن حسن الكلام
 وقصاحته يحسن موقعه فإذا قل ذلك فقد هذا « حتى قوله يريد أن يصير به أي يفهمه ولا يلحن في أعرابه
 فيعجمه » أي يأتي به عجميا يعني يلحن فيه « قال القرامطة على مخالفة يريد أن يصير به ولا يريد أن يصير به
 » وقال الأخفش لوقوعه موقع المرفوع لأنه أراد أن يقول يريد أن يصير به فيقع « موقع الأعيان
 فلما وضع قوله فيعجم موضع قوله فيقع رضعه كذا في الصحاح » وذكر صاحب الكشاف في
 رسالته الزاخرة رأوا من الحطئة أنه كان يقول قول جيد الشعراء من قسم الحجارة
 وقال « الشعر صعب وطويل سله إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه » رلت به إلى الخوضي قدومه
 يريد أن يصير به فيعجمه « قوله (إلا أن هذا) أي جملة جملة مبتدأة كما قال الشافعي لا يصح
 إلا بإضمار فيه ترك الحقيقة وهي العطف والفاء من كل وجه لأنه يساري قوله على درهم
 درهم والحقيقة أحق بالاعتبار من الالماما يمكن وفيما ذهب إليه أن كان ترك الحقيقة من وجه فقيه
 اعتبارها من وجه لأنه أن قالت العمل بصفة الوصل من الوجه الذي قاله فقد حصل العمل بمعنى
 العطف الذي هو أصل في هذا الحرف وبصفة التعقيب في الواو بآخرة فكان أحق بما قاله الشافعي قوله
 (على سبيل التراخي) وهو أن يكون بين العطف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فإذا قلت
 جاني زيد يدمعرو أو قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى أنه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز أن تقول
 ضربت زيدا ثم عمر أبده بشعر ولا يصح ذلك بالقامو واختلف أصحابنا في إيراد التراخي أي في ظهور أثره
 فقال أبو حنيفة رحمه الله يظهر أثره في الحكم والتكلم جمعا حتى كان بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف
 قولا يكمل التراخي يعني هذه الكلمة وضعت لطلق التراخي فيدل على كماله إذا المطلق ينصرف إلى
 الكامل وذلك بأن يذهب التراخي في التكلم والحكم جمعا لدلو أن التراخي في الوجود دون
 التكلم كان ثابتا من وجوده ووجه الأثرى أن هذه الكلمة دخلت على اللفظ فيجب إظهار إيراد
 التراخي في نفس اللفظ أيضا تقدير إياها يظهر أثره في الحكم وإذا ظهر أثره في اللفظ صار كالفصل

وقال أبو يوسف ومحمد رحمتهما الله عليهما التراضي راجع الى ﴿ ١٣٢ ﴾ الوجود ما في حكم التكلم فتصل بيانه فيمن قال

لا امرأته قبل الدخول
انت طالق ثم طالق ثم
طالق ان دخلت الدار
قال ابو حنيفة رحمه
الله الاول يقع ويلفوما
بعده كأنه سكت على
الاول ولو قدم
الشرط تعلق الاول
ووقع الثاني ولما
الثالث كما اذا قال ان
دخلت الدار فانت
طالق طالق طالق
وقال ابو يوسف ومحمد
يتعلقن جميعا وينزلن
على الترتيب سواء قدم
الشرط او اخرولو
كانت مدخولا به انزل
الاول والثاني وتعلق
الثالث اذا اخر
الشرط واذا قدمه
تعلق الاول ونزل
الباقى عند أبي حنيفة
رحمه الله وعندهما
يتعلق الكل ذكره
في النوادر وقد يستعار
ثم بمعنى واو العطف
بجاء المجاورة التي
بينهما قال الله تعالى ثم
كان من الذين آمنوا
ثم الله شهيد على
ما يفعلون

بالسكوت * وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله التراضي راجع الى الوجود اي يوجد ما دل
اللفظ عليه مترادفا كما في كلمة بعد لافي التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا
والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف * بيانه فيمن قال الى اخره
هذه المسئلة على وجود اربعة امان هل الطلاق بكلمة ثم في المدخول بها او في غير المدخول
بها واما ان قدم الشرط او اخره فاذا اخر الشرط في غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق
ثم طالق ان دخلت الدار فانت طالق حنيفة رحمه الله يقع الاول في الحال ويلفوما بعده لانه لما صار
كأنه سكت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخره ان وجد المخير في اخره لقوات شرط
التوقف وهو الاتصال فيقع الاول في الحال وتبين لاني عدة فيلفوما بعده ضرورة كما اذا وجد
حقيقة السكوت * واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول
بالشرط ووقع الثاني لبقاء الحمل اذا تعلق لا يترك في الحمل ولما الثالث لانها بانت لاني عدة *
ولا يقال ينبغي ان يلفو الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى تظهر اثر الانقطاع
في عدم التعلق بالشرط لا يثبت له شركة فيما تم به الاول ولا يصير ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك
انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق بلا مبتدأ ولو استأنف به حقيقة لا يقع
شيء فكذا اذا صار مستأنفا حكما لاننا نقول صحة العطف مبني على الاتصال سورة وذلك
موجود ههنا فاما التعلق بالشرط فيبقى على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف
الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يثبت التعلق بالشرط *
بوضهاته لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث بالشرط
لعدم ما يوجب التعلق وهو حرف الفاء ولكن يثبت الشركة فيما تم به الجملة الاولى للاتصال
صورة ويمكن ذلك بدون العاطف بان يحصل خبرا بعد خبر * واذا اخر الشرط في المدخول
بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر * وعندهما يتعلق الكل
بالشرط في الوجود الاربعة وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة
التراضي فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولعنى التراضي يقع مرتبا فاذا كانت
مدخولا بها تطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلفو الثاني لقوات الحمل
بالبينة قوله (كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق) يعني لغير المدخول بها
تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني ولما الثالث ولو اخر الشرط طلقت واحدة في الحال ولما
ماسواها * ولو قدم الشرط او اخره وكانت المرأة مدخولا بها طلقت ثنتين للحال وتعلق
بالشرط ما يليه وهذه الوجود الاربعة مذكورة في البسوط من غير ذكر خلاف فصالح مقبلا
عليها لابي حنيفة رحمه الله في المسائل المذكورة قوله (وقد يستعار ثم بمعنى الواو) واذا
تعد العمل بحقيقة ثم يجوز ان يجعل مستعارة الواو احترازا عن الالفاء المجاورة اي
للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل
في المقيد فيثبت بينهما اتصال * * * فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى * ثم كان من

الذين امنوا * اى وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذا الايمان هو الاصل المقدم الذى يبنى عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام معتبرين به كالمسلو قبل الطهارة فعرفناه بمعنى الواو * وذكر صاحب الكشاف فى مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان تبيان المترئين كانها لبيان تباين الوقتين فى جافى زيد ثم عمرو * وقال فى هذه الآية جاء بتم لتراخي الايمان وتباعده فى الرتبة والفضيلة عن المتق والصدقة لا فى الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره * وذكر فى التيسير انها لترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود اى ثم اخبركم ان هذا لمن كان مؤمنا * وقال الله تعالى * ثم الله شهيد على ما يفعلون * قد تعذر العمل بحقيقة ثم لانه تعالى شهيد على ما يفعلون قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بعد ذلك فكان بمعنى الواو كما فى قول الشاعر * شعر * ان من ساد ثم ساد اياه * ثم قد ساد قبل ذلك جده * قال صاحب الكشاف المراد من الشهادة مقتضاها وانتهى وهو المقاب كانه تعالى قال ثم الله يعاقب على ما يفعلون * وقال ويجوز ان يراد ان الله مؤد شهادته على افعالهم يوم القيامة حين ينطق جلودهم والستهم وابديهم وارجلهم شاهدة عليهم قوله (ولهذا قلنا) اى ولوجوب العمل بالحقيقة عند الامكان ووجوب المصير الى الجواز عند التعذر قلنا كذا * ولجواز استعارة ثم لو اوقلنا كذا * اذا جعل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعى رحمه الله يجوز لقوله عليه السلام * من حلف على عين فرأى خيرا منها فليكفر بيمينه ثم ليات الذى هو خير * شرع الكفارة قبل الحنث * وماروى فى رواية اخرى فليات الذى هو خير ثم ليكفر بيمينه محمول على الوجوب وهذا على الجواز * ولنا ما روى عن ابى صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف على عين فرأى خيرا منها فليات الذى هو خير ثم ليكفر بيمينه رتب والترتيب للوجوب فى الشرع فعملنا ثم على حقيقته فى هذه الرواية لا مكان العمل بها وذلك لان الامر بالتكفير وهو قوله ثم ليكفر يبقى على حقيقته اذا الكفارة واجبة بعد الحنث بالاتفاق وهذه الرواية هى المشهورة ولا تعارضها الرواية الاخرى وهو قوله فليكفر بيمينه ثم ليات الذى هو خير لانها غير مشهورة كذا فى الاسرار * ولو صححت كان ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته اذ لو حل على حقيقته لا يكون الامر بالتكفير للوجوب حيث ان لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجاع وانما الكلام فى الجواز * فان قيل فياذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلنا عكسه فبم ترجيح ما ذكرتم * قلنا يكون وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصل من البيان البر والى كفارة خلف عنه فحمل ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه * واليه اشار الشيخ بقوله تحقيقا لما هو المقصود * وبان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة من وجهين وهما حل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاتفاق والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال فكان ما قلناه احق * وفيما ذهبوا اليه

ولهذا قلنا فى قول
النبي صلى الله عليه
وسلم من حلف على
عين فرأى خيرا
غيرا منها فليات
بالذى هو خير ثم
ليكفر بيمينه
على حقيقته لان
العمل به ممكن لانا
لعمل بحقيقة موجب
الامر فيصل الكفارة
واجبة بعد الحنث
وروى فليكفر بيمينه
ثم ليات بالذى هو
خير فعملنا هذا على
واو العطف لان العمل
بحقيقته غير ممكن وهو
موجب الامر لان
التكفير قبل الحنث
غير واجب فكان
الجواز متبعا لتحقيق
لما هو المقصود واذا
صح بان يستعار ثم
لواو

ترك حقيقة الكلام من وجه آخر وهو انه عليه السلام على التكفير بأمرين بالحلف
وبرؤية الحنت خيرا وجواز التعجيل لا يتعلق بالخيرية على أصلهم * وانما جعلناه عبارة
عن الواو مجازا دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء بموجب ترتيبا ايضا فلا يحصل
الغرض اذ سبق الامر فيه بموجب كما كان * ولا يقال لما صار بمعنى الواو يجب ان يجوز
كيف ما كان علا بطلاق المطلق لانا انما جعلناه على الواو ليقى الامر على حقيقة فلو
قلنا بالجواز كيف ما كان لا يحصل هذا المقصود فيعلمناه مقيد بترتيب الكفارة على الحث
وان صار بمعنى الواو ليقى الامر على حقيقةه ولتوافق الروايتان * قوله عليه السلام * من
حلف على عين * العين خلاف اليسار في الاصل وسعى القسم بالعين لانهم كانوا يتمايمون
بأيمانهم حالة الضالقة وقد يسمى المحلوف عليه عينا لتلبسه بها ومنه الحديث من حلف
على عين * وهي مؤنثة في جميع المعاني كذا في المغرب قوله (قالقابه اولى) اي بالواو
اولى من ثم لان جواز الفاء بالواو اقرب من جواز ثم بالواو لان الواو للجمع ومعنى
الجمع في التعقيب مع الوصل اقرب منه في التعميق مع الفصل فكان احق بجواز الاستعارة
لواو من ثم الا ترى ان من قال لقلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان كما لو قال
درهم ودرهم * ولهذا اي وقرب جوازه بالواو قال بعض مشايخنا منهم الطحاوى ان
الفاء في قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بمعنى الواو لتعذر
جمله على الحقيقة على ما بيناه فبقع عند وجود الشرط واحدة عند ابى حنيفة وعندهما
ثلاث * الان الحقيقة اولى بمعنى لانسل تعذر العمل بالحقيقة واذا لم تكن متعذرة كان
العمل بالحقيقة اولى فكانت المسئلة على الاتفاق لاعلى الاختلاف فلا يقع الا واحدة عندهم
جميعا لان في كلامه تخصيصا على ان النائية تعقب الاولى فثنين الاولى لالى عدة بخلاف
الواو * واذا قدم الجزء بحرف الفاء فقال لها انت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار فطلى
هذا ايضا اى يقع الا واحدة بالاتفاق كما اذا قدم الشرط لان موجب الفاء لما كان هو
الترتيب كان الزول على الترتيب عند وجود الشرط فلا يفتاى الامر بين تقدم الجزء او تأخير *
وعند اولئك البعض ينبغي ان تقع الثلث بالاتفاق كما اذا قدم الجزء بحرف الواو فقال
انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار فطالق فطالق فطالق فطالق فطالق فطالق فطالق فطالق فطالق
* وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق
فطالق بحرف الفاء لم يذكر محمد رحمه الله جوابه في الكتاب * وذكر الفقيه ابو الليث في الاختلافات
انه يقع عند الكل ثلاث تطليقات متى وجد الشرط سواء كانت مدخولا بها او لم تكن *
وذكر الكرخي والطحاوى ان المسئلة على الاختلاف هو ان اخر الشرط فلا يجاع يقع ثلاث
تطليقات لانه لو ذكر بكلمة الواو يقع ثلاث تطليقات وان كان لا يوجب الوصل فاذا ذكر
بكلمة الفاء وانه يوجب الوصل اولى * وفي شرح الطحاوى فان قدم الشرط فقال ان
دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق او قال بحرف الفاء المرأة غير مدخول بها دخلت

قالقاه به اولی لان
جوازہ بالفاء اقرب
ولهذا قال مشايخنا
فيمس قال لامرأه
ان دخلت السدار
فانت طالق فطالق
فطالق ولم يدخل بها
ان هذا على الاختلاف
مثل ما اختلفوا
في الواو الا ان الحقيقه
اولى فلذلك احقرنا
الاتفاق في هذا واذنا
قدم الجزء ابصره الفاء
فعل هذا ايضا *

الداريات بتطليقة واحدة عند أبي حنيفة وقال تقع ثلاث ولو كانت مدخولة تقسم الثلاث
بالاجماع عنده متتابعة وبعدهما جملة * ولو اخرج الشرط فقال انت طالق وطالق وطالق ان
دخلت الدار و ذكره الفاء قلنا تطلق ثلاثا سواء كانت مدخولا بها او لم تكن فالطحاوي جمل
كلمة الفاء مثل كلمة الواو قدم الشرط او اخر * وذكر الفقيه ابو الليث انها مثل كلمة بعد فقال
اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ان كانت مدخولا بها تقع الثلاث متتابعة
وان كانت غير مدخول بها وقعت واحدة بالاجماع قوله (واما بل) اعلم ان كلمة بل
موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والانيات لثاني على سبيل التدارك لفظ
فاذا قلت جامتي زيد بل عمرو كنت قاصدا للاخبار بمعنى زيد ثم بين لك انك خلطت في
ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو * واذا قلت ما جامتي زيد بل عمرو يحتمل
وجهين * احدهما ان يكون التقدير ما جامتي زيد بل ما جامتي عمرو فكذلك قصدت ان تثبت
نفي الجمي * لزيد ثم استدركت فابتدته لعمرو * والثاني ان يكون المعنى ما جامتي زيد بل جامتي
عمرو فيكون نفي الجمي ثانيا زيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده
دون الفعل وحرف النفي معا كذا قاله الامام عبد القاهر * وقد يدخل عليه كلمة لانا كيدا
لنفي الذي تضمنه هذه الكلمة * وانما يصح الاضراب عن الكلام بهذه الكلمة اذا كان
الصدر محتملا لرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة الصلف الغصني فيجعل في
اثبات الثاني مضموم الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى ان من قال لامرأته
بعد الدخول بها انت طالق واحدة لابل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يمكن الرجوع عما اوقع
وبشله لو قال لرجل طلق امرأتي قلنا لا بل فلا بد عليك ان يطلق الثانية دون الاولى لان
الرجوع عن التوكيل منه صحيح كذا في شرح الجامع لشمس الائمة قوله (ولهذا) اي
ولكونه امراضا عاقبه واثباتا لمساعدته قال زفر رحمه الله اذا قال لفلان على الف درهم
بل الفان يلزمه ثلاثة الاف وهو القياس لان كلمة بل لاستدراك القلط بالرجوع عن الاول
واقامة الثاني مقامه ورجوعه عن الاقرار بالالف باطل واقراره بالالفين على وجه الاقامة
مقام الاول صحيح فيلزمه الما لان كما لو قال على الف درهم بل الف دينار او قال لامرأته
انت طالق واحدة لابل ثنتين * وقلنا يلزمه الفان لا غير وهو الاستحسان لان هذه الكلمة
وضعت لتدارك القلط الا ان المراد منه في مثل هذا الكلام في العادة تداركه بنفي افراد
ما اقربه او لا ينفى اصله الا ترى ان اصله داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك بنفي
اصله لاجتمع النفي والانيات في شيء واحد وذلك باطل فلم ان تدارك القلط في هذا الكلام
بانيات الزيادة التي فيها في الكلام الاول تقديرنا فكأنه قال على الف ليس معه غيره ثم استدرك
النفي بقوله بل الفان اي خلطت في نفي الغير عنه بل مع ذلك الالف الف آخر كما يقال
سحببت جنة لابل جنتين كان استدراكا لنفي الافراد عنها واخبارا لجنتين لا غير وكما
يقال جامتي رجل بل رجلان كان استدراكا لانفراد لا اصل مجيء * وهذا بخلاف ما اذا

واما بل فموضوع
لا يثبت ما بعده
والامراض عاقبه
على سبيل التدارك
يقال جامتي زيد بل
عمرو ولهذا قال زفر
رحمه الله فيمن قال
لفلان على الف درهم
بل الفان انه يلزمه
ثلاثة الاف لانه اثبت
الثاني وبطل الاول
لكنه غير مائل
ابطال الاول فلزمه
كما لو قال لامرأته
انت طالق واحدة
لا بل ثنتين لهما تطلق
ثلاثا وقلنا نحن انما
وضعت هذه الكلمة
لتدارك وذلك في
العادات بان ينفي
انفرادهم ويراد بالجملة
الثانية كالمال بالاولى
وهذا في الاخبار
يمكن كرجل يقول
سعى ستون بل سبعون
زيادة عشر على
الاول قلنا الانشاء
فلا يحتمل تدارك
القلط وقع ثلث
تطبيقات حتى اذا قال
كنت طلقت امس
امرأتي واحدة بل
ثنتين او لابل ثنتين
وقعت ثمان لما قلنا

ولهذا قلنا فحين قال لامرأته انت طالق واحدة لابل ننتين اويل ننتين ولم يدخل بها انها طلق واحدة لانه قصد اثبات الثا
مقام الاول ولم يملك لاثباتها ولهذا قالوا جميعا فحين قال لامرأته ﴿ ١٣٦ ﴾ قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانه

اختلف جنس المال لان عند اختلاف الجنس لا يمكن ان يجعل كأنه اعادة قدر الاول وزاد عليه لان ما قبله اولا غير موجود في الكلام الثاني بخلاف ما اذا اتفق الجنس الا ترى انه لا يقال صحبت جمة لابل عرتين * وبخلاف الطلاق ايضا لانه انشاء اى اخراج من الدم الى الوجود وبعد ما ثبت وجود شيء لا يمكن تداركه بان يجعل غير موجود في تلك الحالة فلا يصح استدراكه حتى لو اخرج الكلام مخرج الاخبار كان افارا بالننتين استحصانا خلافا له ايضا لما قلنا ان الغلط في الاخبار قد يمكن وعلى هذا لو قال على القان بل انك اولى الف دينار لابل زيوف يلزمه ازيد المائين وافضلهما وهما الالفان والحياد في الاستحصان لانه قصد استدراك الغلط بالرجوع من بعض ما قبله اولا او وصفا فلم يعمل وفي القياس يلزمه المائان كذا في المبسوط قوله (ولهذا) اى ولكونه للاعراض عاقبه واقامة الثاني مقامه قلنا اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ننتين انها تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثاني مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثاني مقامه واقامه لانها لم تبق محلا بوقوع الاول فلما اخر كلامه قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا قالوا جميعا الى آخره * قال ابو اليسر انما يقع نلت تطبيقات عند الشرط لانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد تعلق الطلاق بالشرط فاذا قال لابل تطبيقات فقد قصد الرجوع واقامة التطبيقات مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على سبيل الازوم وتطبيق الننتين بالشرط يصح لانه في وسعه وقداق به لان اللفظ ينبي عنه فيجعل كأن الشرط ثبت هنا مذكورا الا انه حذف اختصارا فيصير كأنه قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ننتين فدخلت مرة واحدة تقع الثلاث * وهذا بخلاف قوله لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق حيث يقع واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله لان الواو اما وضعت للاستدراك ولكنها للعطف فالاول تعلق بالشرط بلا واسطة والثاني تعلق بذلك الشرط بواسطة فاذا وجد الشرط نزل على الوجه الذي تعلق وهذا لان المعطوف عليه انما يجعل مكررا اما للضرورة اولا لان اللفظ دال عليه لفة اما للضرورة فثنا له قوله جاءني زيد وعرونت بجي كل واحد منفردا ضرورة انه لا يتصور مجيئهما بجي واحد وما دل عليه اللفظ لفة فخرق بل فانه دل على وجود الشرط لفة على ما بينا * قال الشيخ رحمه الله في بعض تصانيفه وانما قلنا ذلك اى انه يجعل بمنزلة يمين لانه لو لم يجعل الشرط مدرجا صار معطوفا وهو يقتضى المعطوف عليه لانه يدونه لا يتصور فينت الواسطة ح بين الجملتين ولم يكن هذا موجب هذه الكلمة بل موجبا ما ذكرنا فصار كأنه اعاد الشرط وهذا لتبديل محمد رحمه الله لانه قال فصار بمنزلة قوله لابل ننتين ان دخلت قوله (و يتصل بهذا) اى باب العطف ان العطف متى تعارض له شهبان اى جهتان اعتبر اقواهما لغة وان بعد ذلك الشبه لان اقرب لابل مقابل القوة فيعتبر القوة والاعم اقرب ثانيا نحو الكتابة تصرف الى ما هو المقصود في الكلام او لانه اقوى

طالق واحدة لابل ننتين اويل ننتين انها اذا دخلت طلقت ثلاثان هذا لما كان لا يبطال الاول ولعامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول ولكن في وسعه ايراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لابل انت طالق ننتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف باليمين وهذا بخلاف المعطف بالواو عند ابي حنيفة رحمه الله لو قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وننتين ولم يدخل بها اثنتين بالواو لعطف على تقدير الاول فيصير معطوفا على سبيل المشاركة فيصير متصلا بذلك الشرط بواسطة ولا يصير منفرد بشرطه لان حقيقة الشركة في اتحاد

الشرط فيصير الثاني متصلا به بواسطة الاول فقد جاء الترتيب ويتصل بهذا ان العطف متى تعارض له شهبان اعتبر اقواهما لغة

(كقولات)

كقولك رأيت ابن زيد وكلمته ينصرف الكناية الى الابن دون زيد ثم الى المتكفي الاقرب
 ثانيا وكما في العصبات يعتبر قوة القرابة اولاً ثم القراب ثانياً * مثله رجل له امرأتان فقال
 لاحدهما انت طالق ان دخلت الدار لابل هذه مشيراً الى المرأة الاخرى الى دار اخرى
 انه اى قوله لابل هذه يجعل عطفا على الجزء دون الشرط حتى لو دخلت الاولى الدار
 طلقنا جميعاً ولو دخلت الاخرى لم تطلق واحدة منهما * ولهذا الكلام وجوه ثلثة
 * احدها ان يجعل معطوفاً على الجزء وتقديره لابل هذه ان دخلت الدار فانت طالق * والثاني
 ان يجعل معطوفاً على الشرط وتقديره لابل هذه ان دخلت الدار فانت طالق * والثالث
 ان يجعل معطوفاً على الجموع وتقديره لابل هذه طالق ان دخلت الدار فيكون طلاقها
 معطفاً بدخولها والكلام لا يحل على هذا الوجه بحال ويحمل على الوجه الثاني عند وجود
 النسبة فاذا قدمت حل على الوجه الاول استدلالاً بفرض المتكلم وصيغة الكلام
 * اما الاستدلال بالفرض فهو ان كلمة بل تشمل للتدراك والظاهر ان يقصد الانسان تدارك
 اعظم الامر من الخط في الجزاء اهم واعظم من الخط في الشرط لانه هو المقصود في مثل هذا
 الكلام فوجب العمل به لرجحان فيما يرجع الى قصد المتكلم * واما الاستدلال بصيغة الكلام
 فهو ان العطف على الضمير المرفوع المتصل بارزاً كان او مستتراً من غير ان يؤكّد بضمير
 مرفوع منفصل فيجب وان كان جائزاً تقول العرب فقلت انا وزيد فلما تقول فقلت وزيد
 بل هو شئ لا يكاد يوجد الا في ضرورة الشعر قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة
 فاذا استويت انت من معك فلم يعطف على الضمير حتى اكده بالمنفصل * وانما وجد ذلك
 لان من شرط العطف الجانسة بين المعطوف والمعطوف عليه ليقيد المعطوف فأنه
 وهو انشربك بين المعطوف والمعطوف عليه في المعنى ولهذا لا يعطف الاسم على الفعل
 ولا على العكس * ثم الضمير المرفوع المتصل بمنزلة الجزء من الكلمة * الا ترى ان اعراب
 الفعل يقع بعد هذا الضمير في نحو يضربان ويضربون اذ النون فيها بدل عن الرفع
 في يضرب * والا ترى انهم اسكنوا لام الفعل مع هذا الضمير فقالوا ضربت وضربنا
 احترازاً عن نونى الحركات وانما يحترز عنه في كلمة واحدة لاني كتبتين ضربنا انه بمنزلة حرف
 من حروف الفعل فاذا كان كذلك كان العطف عليه عطفاً على الفعل في الظاهر فوجب
 تأكيده بالمنفصل ليكون عطفاً للاسم على الاسم * ولان الفعل والفاعل بمنزلة شئ واحد
 لا افتقار كل منهما الى الآخر اذ الفعل لا يتصور بدون الفاعل ومن قام به الفصل لا يتصف
 بالفاعلية بدون الفعل فكان له في ذاته شبه بالعدم نظراً الى افتقاره الى الفعل الا انه اذا كان
 قائماً بنفسه بان كان مظهرها منفصلاً لا يعبأ بهذا الشبه اضباراً للحقيقة فاذا كان غير قائم بنفسه
 بان كان ضميراً مستكناً او بارزاً متصلاً تأكده الشبه بالعدم والعطف على المدموم حقيقة باطل
 فلي تأمناً كدشبهه بالعدم كان فيجب فوجب التأكيد بالمنفصل ليحصل العطف على الوجود
 من كل وجه * وهذا بخلاف العطف على الضمير المنصوب المتصل حيث يجاز من غيره وكذا

فان استويا اعتبراً
 اقربهما مثاله ما قال
 في الجامع انت طالق
 ان دخلت الدار لابل
 هذه لامرأة اخرى
 انه جعل عطفاً على
 الجزء دون الشرط
 لا لاول معطفاً على
 الشرط كان فيجاء لانه
 ضمير مرفوع متصل
 غير مؤكّد بالضمير
 المرفوع المتصل
 وهو الثاني في قوله
 دخلت وذلك فيجب
 قال الله تعالى اسكن
 انت وزوجك الجنة
 فأكده وذلك ان
 الفاعل مع الفصل
 كئتي واحد واذا
 كان ضميره لا يقوم
 بنفسه تأكده الشبه
 بالعدم فوجب العطف
 بخلاف ضمير المفعول
 لانه منفصل في الاصل
 لانه يتم الكلام بدونه
 على ما ذكرنا نظيره
 انت طلق ان ضربت
 لابل هذه ينصرف
 الى الثانية فاذا عطفاً
 على الجزء كان
 معطوفاً على ضمير
 مرفوع منفصل
 وذلك احسن فلذلك
 قدمناه

كقولك ضربته وزيدا لانه متصل لفظا لا تقديرا لان المفعول فضلة في الكلام فكان منفصلا في التقدير ولذلك لا يغيره الكلمة فانك تقول ضربك وضربنا فيكون الباء على حالها فذلك جاز العطف عليه فاما ما نحن في بيانه فنصل لفظا وتقديرا لما بينا ان الفاعل كالجزم من الفعل فلذلك لم يحسن العطف عليه * اذا ثبت هذا فقول اذا عطفنا قوله لابل هذه على الشرط صار عطفًا على التاء في قوله ان دخلت وهو ضمير مرفوع متصل غير مؤكد بالمنفصل ولو عطفناه على الجزاء صار عطفًا على قوله فانت وهو ضمير مرفوع منفصل فكان هذا اولي * فان قيل قد جعل الفاصل قائما مقام المؤكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح كما في قوله تعالى * سيصلي نارا ذات لهب وامرأته * فقوله امرأته معطوف على الضمير في سيصلي على قرينة من قرأ حالة بالنصب وجاز ذلك للفاصل وهو قوله نارا ذات لهب * وكذا ولا اباؤنا في قوله عز اسمه * يقول الذين اشرکوا لو شاء الله ما اشرکنا ولا اباؤنا * معطوف على الضمير في اشرکنا للفاصل وهو كلمة لا * وكذا و اباؤنا في قوله تعالى اخباراه اذا كنتم اباؤا و اباؤنا * معطوف على الضمير في كنا باعتبار الفاصل وهو تروا بالي غيرها من الظائر وهما قد وجد الفاصل وهو لفظة الدار وكلمة لا فيقتضي جواز العطف على التاء في دخلت من غير قبح كما جاز على انت واستواء الشبهين في صحة العطف واذا استويا ترجح العطف على الشرط بالقرب كما في قوله انت طالق ان ضربت لابل هذه كان معطوفا على الضمير المنصوب في ضربت لاعلى قوله انت طالق حتى كان طلاق الاولى عطفًا بضرب كل واحدة منهما ولا يطلق الثانية بحال لاستواء الجهتين وترجح الاخيرة بالقرب * قلنا انما جعل الفاصل قائما مقام المؤكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح اذا لم يوجد في الكلام معطوف عليه اخر اقوى منه فاما اذا وجد ذلك فالعطف عليه اولي من العطف على الضمير المتصل وفي مثلنا قد وجد الاقوى وهو قوله انت لعدم احتياجه في صحة العطف عليه الى مؤكدا ولا فاصل فكان اولي ما يحتاج الى ذلك الا اذا تعذر العطف على الاقوى فحينئذ يصار الى مادونه في الدرجة كما في قوله انت طالق ان دخلت الدار لابل فلان فيتعين العطف على الشرط وان كان ضمير امر فوما متصلا تعذر العطف على الجزاء لاستحالة كونه محلا للطلاق * وقد جاء العطف على الضمير المستكن من غير فصل في قوله * شعر * قلت اذا قبلت وزهر تبادى * كنماج الملائسفن رملا * فع الفصل اولي * ثم انه ان نوى الوجه الثاني وهو العطف على الشرط صح لانه نوى ما يحتمله كلامه فان دخلت الثانية والاولى الدار طلقت الاولى واحدة ولو دخلنا فكذلك ايضا وذلك في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى * وان دخلت الاولى طلقت الاخيرة ايضا في الحكم لانه لا يصدق في صرف الطلاق من الثانية بدخول الاولى لان ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق في ابطاله وانما صدقناه فيما فيه تغليب عليه دون التخفيف * وان نوى الوجه الثالث لم يصح لان قضية العطف بهذه الكلمة القيام مقام الاول في الذي تم به الكلام الاول فاذا تعذر ابطال الاول وجب الشركة في ذلك

بعبته فلو افرده بالشرط والجزاء بطلت الشراكة وذلك بما يتنافيه العطف الناقص كذا ذكره الشيخ في شرح الجامع * وذكر شمس الأئمة في العطف الناقص انما يحمل ما تقدم كالمعاد ضرورة الحاجة الى تصحيح آخر كلامه فان قوله لا بل هذه غير مفهوم المعنى وهذه الضرورة تدفع بصرفها الى الطلاق او الى الشرط فلا يصار الى غيره من غير ضرورة قوله (واما اذا استويا) اي استوى الشبان في صحة العطف وحسنه فمثاله ما لو قال ان لفلان على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا كان الدينار معطوفا على العشرة لاعلى الف حتى صارت قيمته مستواة مثل العشرة فيلزمه تسمة عشرة وثمانون لوة درنا قيمة الدينار عشرة اوسعون لو قدرناها عشرين ولو جعلناه معطوفا على الف لزمه تسمة عشرة وتسعون درهما ودينارا * وذلك لانه تعارض في عطف الدينار شبان اذ يحسن عطفه على المستثنى منه وهو الف كما لو قال على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا ويحسن عطفه ايضا على المستثنى وهو عشرة لان استثناء الدينار من الدراهم الف تصحيح استحسانا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله كاستثناء العشرة منها * الا ترى انه لو قال على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا كان معطوفا على العشرة لا غير واذا صح العطف عليهما ترجح العطف على العشرة بالقرب والجوار وان فيه العمل بالاصل وهو راءة الذمة فصير قيمته مستواة مع العشرة من الف * قال العبد الضعيف صلحه الله تعالى ويجب على اصل محمد وزفر رحمهما الله ان يكون الدينار معطوفا على الف لاننا جعلناه معطوفا على العشرة يصير الدينار مستثنى من الدراهم وذلك غير جائز عندهما وهو القياس ولما بطل احدى الجنتين تعينت الاخرى للعطف * فان قيل اذا جعلناه معطوفا على المستثنى منه يصير الدراهم العشرة مستثناة من الف ومن الدينار وذلك عندهما غير جائز ايضا ولما لم يصح العطف على الف وعلى العشرة عندهما يجب ان يطل كما لو قال لفلان على الف درهم الا عشرة وثوبا * قلنا لان سلم عدم صحة عطفه على الف عند هما بناء على ما ذكرتم فان محمد ارجاه الله ذكر في الاصل اذا قاله على الف درهم ومائة دينار الادهم صح الاستثناء وينصرف الى الدراهم لانا ان جعلناه استثناء من الدنانير نظرا الى القرب صح باعتبار المعنى دون الصورة وان جعلناه استثناء من الدراهم صح باعتبار الصورة والمعنى فكان جعله من الدراهم اولى ثم قال اذا كان ذلك لانسان واحد جعلنا الاستثناء من نوعه غير فان في مثل هذا ينصرف الاستثناء الى الجنس فصح العطف على الف قوله (واما لكن) اعلم ان لكن يستدرك به ما يقدر في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما رأيت زيدا لكن عمرا فقولهم ان توهم ان عمرا غير مرئي ايضا فامطت كلمة لكن هذا التوهم * والفرق بينه وبين بل من وجهين * احدهما ان لكن اخص من بل في الاستدراك لانه تستدرك بل بهد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرا وبهد النفي كقولك ما جاني زيد بل عمرو ولا تستدرك بل لكن الا بهد النفي لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهو معنى قوله وضع للاستدراك

واما اذا استويا
فمثاله ما ذكرنا في
الافرار ان لفلان
على الف درهم الا
عشرة دراهم ودينارا
ان الدينار صار
داخلا في الاستثناء
وصار مشروطا مع
العشرة لأمع الف
لما ذكرنا ان عطفه
على كل واحدة منهما
صح فصار ما
جاوزه اولى * واما
لكن فقد وضع
للاستدراك بعد
النفي تقول ما جاني
زيد لكن عمرو فصار
الثابت به اثبات
ما بعده فاما نفي
الاول فثبت بدليله
بمخلاف كلمة بل

بعد الثاني * وهذا في حطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك
 ولكن في الايجاب ايضا كقولك جاني زيد لكن عمرو لم يأت قولاك عمرو لم يأت جملة منفية
 وما قبل لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف * وعمرو في قولك لكن عمرو لم يأت مرفوع
 بالابتداء ولم يأت خبره وكذا قولك ضربت زيد لكن لم اضرب عمرا فعمرا منصوب بـ لم اضرب
 وليس حرف العطف فيه حظ كما يكون في قولك ما ضربت زيد لكن عمرا كذا ذكره الامام
 عبد القاهر * فحين بهذا ان قوله للاستدراك بعد الثاني محض بعطف المفرد على المفرد دون
 حطف الجملة على الجملة * والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده فاما في الاول
 فليس من احكامها بل يثبت ذلك بدليله وهو ان في الوجود فيه صريحا بخلاف كذا بل فان
 موجبا وضما في الاول واثبات الثاني * بوضعه ان في قولك ما جاني زيد لكن عمرو
 اتنى محيى زيد بصريح هذا الكلام لا بكلمة لكن فانه لو سكنت عن قوله لكن عمرو كان
 الانتفاء اثباتا ايضا وفي قولك جاني زيد بل عمرو اتنى محيى زيد بكلمة بل لا بصريح الكلام
 فانه لو سكنت عن قوله بل عمرو لا يثبت الانتفاء بل يثبت ضده وهو الثبوت فهذا هو الفرق
 بينهما قوله (غير ان العطف) استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع الاستدراك
 بعد الثاني وتقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد الثاني الا ان العطف بهذا الطريق
 انما يستقيم عند اتساق الكلام * والمراد من اتساق الكلام انتظامه وذلك بطريقتين
 احدهما ان يكون الكلام متصلا بضمه بعض غير منفصل ليحقق العطف والثاني ان يكون
 محل الاثبات غير محل النفي ليكن الجمع بينهما ولا ينافى آخر الكلام اوله كافي قولك
 ما جاني زيد لكن عمرو فاذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون
 كلاما مستأنفا * مثال فوات المعنى الاول رجل في يد عبد قافره لانسان فقال المقرله ما
 كان لي قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو للمقرله الثاني وهو فلان وان فصل
 برد على المقر الاول لان هذا الكلام وهو قوله ما كان لي قط نصريح بنفي ملكه من العبد *
 فيصطلح ان يكون نفيها عن نفسه اصلا من غير تحويل الى آخر فيكون هذا ردا للاقرار
 وهو الظاهر لانه خرج جوابا له والمقرله متفرد برد الاقرار فيرد برده ويرجع العبد الى
 المقر الاول * ويحتمل ان يكون نفيها عن نفسه الى المقرله الثاني فيكون تحويلا لاردا
 للاقرار ويصير قابلا لمقاربه لغيره * فاذا وصل اي قوله لكنه لفلان * به اي بقوله
 ما كان لي قط كان وصله به بيان انه قاه اي الملك عن نفسه الى الثاني لانه نفاء
 مطلقا وصار كالجواز بمنزلة قوله لفلان على الف درهم ودية فيصير قوله على مجاز المحظ اذا
 وصله بالكلام فكذلك ههنا * واذا فصل اي قوله لكنه لفلان عن النفي * كان هذا نفيها
 مطلقا اي نفيها عن نفسه اصلا لا نفيها الى احد فكان ردا للاقرار وتكذبا للمقر حلا للكلام
 على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقرله الثاني على المقر الاول
 وبشهادة الفرد لا يثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول * ومثال آخر رجل ادعى

غير ان العطف انما
 يستقيم عند اتساق
 الكلام فاذا اتسق
 الكلام تعلق النفي
 بالاثبات الذي وصل
 به والا فهو مستأنف
 مثاله ما قال علقونا
 في الجامع في رجل
 في يده عبد قافره
 لفلان فقال فلان
 ما كان لي قط لكنه
 لفلان آخر فان
 وصل الكلام فهو
 للمقرله الثاني وان
 فصل برد على المقر
 لانه نفي عن نفسه
 فاحتمل ان يكون
 نفيها عن نفسه اصلا
 فيرجع الى الاول
 ويحتمل ان يكون
 نفيها الى غير الاول
 فاذا وصل كان بيانا
 انه قاه الى الثاني
 واذا فصل كان مطلقا
 فصار تكذبا للمقر
 ودلوا في المقضى له
 بدار بالينة اذا قال
 ما كان لي قط

دارا فيدبرجل انما داره والذي هي في يده يمجّد ذلك فاقام المدعى بيناتنا داره فقضى
القاضي بها لهم اقرار المضي له انها دار فلان ولم يكن لي قط او قال ما كانت لي قط لكنها
لفلان بكلام متصل فان صدقه المقر له في الجميع ترد الدار على المضي عليه ولا شيء لمقره
لانه ان صادقا ان الدوى والبيئة والحكم كل ذلك كان باطلا فوجب رد الدار على المضي
عليه * بخلاف المسئلة الاولى لان المقر الاول والثاني والمقر له الاخر اتفقوا على ان العبد
ليس للاول لان الثاني صدق المقر الاول في النفي وان كذبه في الجهة والثالث صدق المقر
الثاني على هذا الوجه فقد حصل الاتفاق على ان لاحق للاول في العبد فربستقم رده عليه
مع اتفاقهم على خلافه فيرد الى الثالث لانه لا منازع له فيه فاما المضي عليه في هذه المسئلة
فيدصمها ولم يزعم قط انها ليست له ولكن استمعت عليه بالقضاء فاذا بطل القضاء بقول
المضي له انها ما كانت لي قط لكن المضي عليه من اخذها يزعم فلماذا ترد عليه * وان
كان المقر له صدقه في الاقرار وكذبه في النفي من نفسه بان قال كانت الدار ملكا لمقر الا انه
وهبها لي بعد القضاء وسلمها لي او اباعها مني فهي لمقره ويضمن قيمتها المضي عليه *
وهذا لا يشكل اذا بدأ بالاقرار ثم بالنفي لان اقراره صح ظاهرا وثبت الاستحقاق لمقره
بتصديقه ايام في قوله هي لفلان فاذا قال بعدما كانت لي قط فقط اراد ابطال اقراره والرجوع
عنه وكذبه المقر في ذلك فلم يطل في حقه * واما اذا بدأ بالنفي بان قال ما كانت لي قط لكنها
لفلان بكلام موصول فكذلك عندنا وعن زفر رحمه الله ان الدار ترد على المضي عليه لان
قوله ما كانت لي قط كاف في نقض القضاء لو اقتصر عليه * وقوله ولكها لفلان كلام مبتدأ
مقطوع عما قبله لانه ليس ببيان غير ليتوقف اول الكلام عليه ويصير اكثي واحد فيكون
اقرارا بالملك الغير بعدما اتني ملكه وعاد الى المضي عليه فلا يصح هذا الاقرار وان صدقه
المقر له كما لو فصل الاقرار عن النفي * ولكننا نقول ان آخر كلامه مناف لاوله لان
آخره اثبات واوله نفي والاثبات متى ذكر معطوفا على النفي متصلا به لا يقع منه ولا يحكم
لاول الكلام ينفي قبل آخره الا ترى ان كلمة الشهادة تكون اقرارا بالتوحيد باعتبار آخره
ولافرق فان ذلك كلام يشتمل على النفي والاثبات كما ان هذا كلام يشتمل على النفي
والاثبات فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك لمقر له عند اتصال آخره باوله كما في كلمة
الشهادة ويصوّن قوله ما كانت لي قط بالتصالح الاثبات به نفي الملك من نفسه بآياته
لشأنه وذلك محتمل بان يملكه بعد القضاء فيصل عليه في حق المقر له * ولهذا قالوا
انما يصح هذا الاقرار اذا باع من مجلس القاضي حتى يمكن للقاضي تصديق المقر له فاما اذا
قال ذلك في مجلس القضاء فقد علم القاضي بكذبه لانه علم انه لم يجر بينهما بيع وقبض ولا
بيع والكذب لاحكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة * ولان اتصال النفي من نفسه
بالاثبات اغيره انما يكون لتأكيد الاثبات عرفا وما ذكرنا كيدا لشيء كان حكمه حكم ذلك
الشيء ولا يكون له حكم نفسه فصار من حيث المعنى كأنه قال هذا الدار لفلان وسكت * ولان النفي

لكنها لفلان وقال
فلان انه باعني بعد
القضاء او وهبني
ان الدار لمقره
وعلى المضي له القيمة
للمضي عليه لانه
نفاها عن نفسه الى
الثاني ايضا حيث
وصل به البيان

للمكان لتأكيد الاقرار كان مؤخرا عن الاقرار معنى لان التأكيد ابدا يكون بعد المؤكد * ولان المقر قصد تصحيح اقراره ولا يصح في هذه الصورة الا يجعل الاقرار مقدما والكلام يحتمل التقديم والتأخير دون الالتاف فوجب القول به بشرط ان يكون موصولا قوله (الا انه) اي لكنه بالاسناد اي باسناد في الملك الى ما قبل القضاء فان قوله ما كانت لي قط يتناول الازمنة السابقة على القضاء صار شاهدا على المقر له لان حق المقر له قد تعلق بالعين بقوله لكنها لفلان وهو بالاسناد يطل هذا الحق لان قوله ما كانت لي قط يتضمن بطلان القضاء وفي بطلانه بطلان حق المقر له لانه ثبت بناء على صحة الاقرار الذي هو مبنى على صحة القضاء فصار شاهدا عليه من هذا الوجه فلم يصح شهادته عند تكذيب المقر له لانه رجوع عما قرره للتبرع ويضع هذا فصل تقديم الاقرار على النفي بان قال هي لفلان ولم يكن لي قط فان النفي فيه شهادة على المقر له وبطلان حقه الثابت بالاقرار السابق فكذلك في فصل تأخير الاقرار لان الكلام باتصال النفي بالاثبات صار كشيء واحد فصار تقدم الاقرار وتأخره سواء ثم انه وان لم يصدق في حق المقر له فهو مصدق في حق نفسه وظاهر كلامه اقرار بطلان القضاء وهو حقه فصار به مقرا بالدار للمعقضى عليه فيضمن له قيمتها * قال الشيخ الامام المصنف رحمه الله في شرح الجامع وهذا على قول من يرى ضمان العقار بالنصب فيضمن بالقصر ايضا فاما عندنا في حنفية واي يوسف فلا * وذكر في شرح الجامع للفقهاء ابي الليث رحمه الله ان هذا قولهم جميعا لان العقار يضمن بالقول مثل سوم البيع الفاسد والرجوع عن الشهادة فكذا ههنا * وذكر تمسك الاسلام الاوزجندى انه بالاقرار لغيره صار متلفا للدار والدار يضمن بالانلاف عند الكل كما يضمن بالشهادة الباطلة * واعلم ان هذين المثالين اعني قول المقر له بالعبد ما كان لي قط لكنه لفلان وقول مدعي الدار ما كانت لي قط لكنها لفلان ليسا من نظائر هذا الباب في الحقيقة لان لكن المشددة ليست من حروف العطف بل هي من الحروف الناصبة او انما العاطفة هي المحففة لانها لا اشتركتا في الاستدراك واستوتا في الحكم اورد الشيخ هذين المثالين في هذا الفصل * ومثال فوات المعنى الباقي امة تزوجت الى اخره وهو ظاهر قوله (وفي قول الرجل لك على كذا) هذه المسئلة تخالف المسئلة التي قبلها في ان الاستدراك فيها صرف الى الجملة حتى صحح ولم يصرف الى اصل الاقرار وفي تلك المسئلة صرف الى اصل السكاح ولم يصرف الى الجهة وهي نفي المائة واثبات المائة والتجنين كما في قوله لا اجيز السكاح الا زيادة خسين * وذلك لانه في تلك المسئلة قد صرح برد السكاح بقوله لا اجيز السكاح فلا يمكن صرفه الى الجهة وفي مسئلة الاقرار لم يصرح برد اصل الاقرار وهو الالف بل قال لا وانه يصلح ردنا للجهت وردا للاصل فاذا وصل به قوله ولكنه فصب علم انه نفي السبب لاصل المال وانه قد صدقه في الاقرار باصل المال ولا تفاوت في الحكم بين السببين والاسباب مطلوبة للاحكام فعند عدم التفاوت يتم تصديقه له فيما قرره فيلزم له المال * وهذا بخلاف ما اذا شهد احد الشاهدين بان الالف عليه بسبب النصب وشهد الاخر بان الالف

الائه بالاسناد صار شاهدا على المقر له فلم تصح شهادته على ما بينا في شرح الجامع وقال في نكاح الجامع في امة تزوجت بغير اذن موليتها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخسين او ان زدني خسين ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان الكلام غير متسق لانه نفي فعل واثباته بعينه فلم يصلح للتدراك وفي قول الرجل لك على الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه فصب

عليه بسبب القرص حيث لا تقبل وان اتقافى الاصل لان المدعى يصير مكذبا احد الشاهدين
في بعض ما شهد به وذلك مبطل للشهادة فاما تكذيب المقر له للقر في بعض ما قرر فلا وجب
بطلان الاقرار فافترقا * وقوله الكلام متسق اي كلام المقر له للقر في بعض ما قرر فلا وجب
متنافيان لانهما تواخا في اصل الواجب وان اختلفا في السبب قوله (واما او) اعلم ان كلمة
او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك جاني زيد او عمرو او بين فعلين او اكثر كقوله تعالى
* استغفر لهم او لا تستغفر لهم * وقوله عز اسمه ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا
من دياركم * وكقولك كل السمك او اشرب الابن فيناول احد المذكورين هذا موجب
هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى فخرقا
انها وضعت له قال الله تعالى * فكفارتهم اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم
او كسوتهم او تحريق برقية * والواجب احد الاشياء حتى لو كفر بالا انواع كلها كان مؤديا باحد
الانواع لا بالجميع كما قاله البعض * وكذلك في قوله تعالى * ففدية من صيام او صدقة او نسك *
الواجب واحد منها وكذا الجاني في قوله جاني زيد او عمرو احدهما لا كلاهما قوله
(ولو وضع للشك) نفي لما ذكره القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم ان كلمة او عند مامة
الناس تخير في الاثبات وفي في النفي والصحيح عندنا ان كلمة او كلمة تشكيك فانك اذا قلت
رايت زيدا او عمر الاتكون خبرا عن رؤيتهما جميعا ولكنك تكون خبرا عن رؤية كل واحد
منهما هي سبيل الشك فانك قد رايت احدهما ولكسك شككت في معرفة ذلك منهما حتى
احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون الا انها اذا استعملت في الابطحبات
والاوامر والنواهي لم توجب شكاً لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشئ * وذلك انما
يكون في الاخبارات فاما الانشاءات فلا تصور فيها شك ولا التباس لانها لايات حكم ابتداء *
وما ذكره القاضي الامام مذهب مامة الصحة * وخالفه الشيخ ونسب الائمة رحمه الله في ذلك
فقال هذه الكلمة ليست لتشكيك لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعا ليس يقصد
في المحاطبات بحيث يوضع كلمة توجب تشكيك السامع في معنى الكلام * وليس معناه ان الشك
ليس بمعنى يوضع له لفظ لان لفظ الشك قد وضع لعدة بل المعنى ما ذكرنا * وذلك لان موضوع
الكلام افهام السامع لا تشكيكه فلا يكون الشك من مقاصده فلا يكون هذه الكلمة موضوعة
لذلك بل هي موضوعة لاحد المذكورين غير عين كقولنا لانها في الاخبارات بغضى الى
الشك باعتبار محل الكلام لانه اخبر عن مجيئ احدهما في قوله جاني زيد او عمرو وعلوم
ان فعل المجيئ وجدنه احدهما عينا لانكرة اذا تصور لصدور الفعل من غير العين وبإضافة
الفعل الى احدهما غير عين لا ينتقل الفعل من العين الى الكرة بل يبقى مضافا الى العين كما
وجدوا انما جهه السامع وقوع الشك في الذي وجد منه فعل المجيئ * فبين ان التشكيك انما
ينبت حكما واتقافا يكون الكلام خبرا لا مقصودا بحرف او كالمهبة وضعت لا عادة ملك الرقية
لما هو به ثم اد اضيف الى الدين يكون امقاطا حكما واتقافا لا مقصودا بالمهبة الا ترى

الكلام متسق فيصح
الوصل لبيان انه نفي
السبب لا الواجب
واما او فانها تدخل
بين اسمين او فعلين
فيتناول احد
المذكورين هذا
موضوعها الذي
وضعت له يقال
جاني زيد او عمرو
اي احدهما ولو وضع
لشك وليس الشك
بامر مقصود بقصد
بالكلام وضعا لكنها
وضعت لما قلنا فان
استعملت في الخبر
تأولت احدهما غير
معين فافضى الى
الشك واد استعملت
في الانشاء والانشاء
تأولت احدهما من
غير شك تقول رايت
زيدا او عمر افيكون
لتخير لان ابتداء
لا يحتمل الشك فعملت
ان الشك انما جاء من
قبل محل الكلام

انها اذا استعملت في الانشاء لا تؤدى معنى الشك اصلا مع انها حقيقة فيه لا محذور وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعه الاصلى فثبت انها لم توضع للشك * وكذا التصريحت بمحمل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في الانشاء كقولك اضرب زيدا او عرا تناولت احدهما غير عين والامر للاتجار ولا يتصور الاتجار بايقاع الفعل في غير العين فيثبت التخيير ضرورة يتمكن من الاتجار ولهذا لو اختار احدهما قولاً لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في حق الفعل * وكذا اذا استعملت في الانشاء كقوله هذا حر او هذا * ويؤيد قول الشيخين ما ذكر في المفصل ان اووام واما دلالتها لتطيق الحكم باحد المذكورين الا ان او واما يقمان في الخبر والامر والاستفهام وام لا يقع الا في الاستفهام اذا كانت متصلة الى آخره * وما ذكر ابو علي الفارسي في الايضاح ان او لاحد الشيتين او الاتية في الخبر وغيره تقول كل السمك واشرب اللبن اى افضل احدهما ولا يجمع بينهما * وما ذكر عبد القاهر في التخصيص ان او لاحد الشيتين او الاشياء بيان ذلك انك تقول جاءني زيد او عمرو فيكون المعنى على انك ابنت الجمل * لاحدهما لا يمينه فهذا اصله ثم ان كان الكلام خبرا كانت اول الشك كما رأيت وان كان امرا كانت للتخيير كقولك اضرب زيدا او عرا فقد امرته بان يضرب احدهما ثم خيره في ذلك فليهما ضرب كان مطيعا * وما ذكر ايضا في المقتصد ان اوله ثلاثة اوجه * احدها الشك نحو قولك ضربت زيدا او عرا اردت ان تخبر بضربك زيدا فاعتزتك شك صورت له ان تكون ضربت عرا فابنت باو وخطفت عرا على زيد فصار كلامك مقيدا انك ضربت واحدا من زيد وعمرو وبغيره * والوجه الثاني التخيير كقولك اضرب زيدا او عرا فقد امرته بضرب احدهما بغير منه ولم يميز ان تضربهما معا فليس في هذا شك وانما هو تخيير الا ترى ان الامر اذا قل اضرب زيدا او عرا لم يكن هناك شيء موجود قد شك فيه كما يكون في الخبر * والوجه الثالث الاباحة نحو قولهم جالس الحسن او ابن سيرين فهذا يشبه التخيير من وجه وهو انه جالس احدهما كان مطيعا ويفارقه من آخر وهو انه ان جالسهما معا كان جائزا ولو قلت اضرب زيدا او عرا فضر بهما جميعا لم يميز * قال ولما كان لاحد الشيتين او الاشياء في جميع ما ذكرنا قالوا زيد او عمرو قام ولم يقولوا قاما لان المعنى احدهما قام * فان قيل اول هذا الكلام يؤيد المذهب الاول وكذا ما ذكرنا في المفصل ويقال في او واما في الخبر انهما للشك وفي الامر انهما للتخيير والاباحة * وما ذكر في الفتح ان او في الخبر للشك وفي الامر للتخيير وهو الامتناع من الجمع او الاباحة وهي تجوز الجمع وفي الاستفهام لاحد ما ذكرنا على التعيين قلنا هذا منهم تسامح في العبارة وبيان لمواضع الاستعمال وتقسيمه بحسب العوارض والتحقيق ما ذكرناه * ورأيت في كتاب بيان حقائق الحروف ان معنى او اثبات احاد الشيتين او الاشياء معهما مع افراده من غيره في المعنى بلا ترتيب لانها في حروف العطف بمنزلة الواو وفي انها لا ترتب الا ان الواو للجمع واول الافراد وهي تجيء على ستة اوجه * لهما احاد الشيتين او الاشياء * والشك * والتخيير * والاباحة * والتفصيل ومعنى الافراد فقط * ومعنى الا ان والاصل في الجميع هو الاول فقط لرجوعها في الجميع اليه

إذا لم يكن في الكلام ما يوجب زيادة عليه قوله (وعلى هذا) أي على أنها باول احدا المذكورين قلنا في قوله هذا حر او هذا او هذه طالق او هذه أنه بمنزلة قوله احدا كما حراو احديكما طالق. وهذا الكلام أي قوله هذا حر او هذا او قوله احدا كما حرا انشاء محتمل الخبر أي يصلح ان يكون خبرا لأنه في وضعه الاصل خبر كقولك للرجلين احدا كما حال اما ان الاخبار يقتضي تقدم الخبر عنه على ما عليه وضعه فاقضى الاخبار عن الحرية وجود الحرية سابقا عليه ليصح الاخبار عنها فاذا لم تكن الحرية ثابتة جملنا هذا الكلام انشاء كانه قال انشي الحرية احتراز عن الالفاء والكذب او جمل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيا له لان اثباتها في ولايته فصار انشاء شرعا وعرضا اخبارا حقيقة ولهذا اذا جمع بين حر وعبد وقال احدا كما حرا يصل اخبارا حتى لا يقع البعد لأنه امكن العمل بموضوعه الاصل وهو الاخبار. واما كان انشاء محتمل الخبر او جوب التفسير من حيث انه انشاء حتى كانه ان يختار العتق في ابهما شاء بين العتق في احدهما كان كالأمور في قوله اضرب زيدا او عرا ان يختار الضرب في ابهما شاء من حيث انه خبر يوجب البيان أي الاظهار لا التفسير كالمواضع التي لا يثبت فيها شيء ثم يثبت فيها خبران احدهما حر لا يكون له ان بين العتق في ابهما شاء يوجب عليه ان بين العتق في الذي اوصفه ادا تذكره ثم انه اذا تين العتق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب الاول انشاء وهو غير نازل في العين لانه ما وجبه الا في السكره والنكره ضد المعرفة فلا يمكن اثباته في غير ما وجبه كاذنا وقصه في سالم لا يمكن اثباته في زعيم والعتق انما يتحقق في العين بالبيان وكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا شرطه اهلية الانشاء وصلاحيه المهل للانشاء حتى لو مات احدهما بعد بين العتق في الميت لا يصح. ومن حيث ان الايجاب محتمل الخبر يكون البيان اظهارا أي هذا هو الذي اخبرت بمرئته * او من حيث ان الذي اوقع العتق فيه معرفة من وجد لانه لا يعدو هما بيقين كان العتق واصفا به كان البيان اظهارا ولهذا يجبر عليه ولو كان انشاء من كل وجه لا اجبر عليه * واما اجتماع فيه جهتا الانشاء والاظهار عمل لهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاذا طلق احدي نساءه الاربع ولم يكن دخل بين متزوج خامسة او اخت احدهن ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة بآزله نكاح الخامسة ونكاح الاخت فاعتبر البيان اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي عينها وتزوج اختها في الحال. ولو كان دخل بين لا يجوز نكاح الخامسة والاخت فاعتبر انشاء في حق الدعة لما كان التهمة الا ترى انه لا يمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال * ولو قال لامرأته احديكما طالق فماتت احدهما قبل البيان فثبتت الباقية للطلاق وزوال الزاحقة بخروج الميتة من محبة الطلاق. فان قال تعبت الميتة حين تكلمت صدق في حق بطلان ميراثه عنها ولا يصدق في ابطال طلاق لان الطلاق تمين فيها شرعا فلا يملك صرف الملاق عنها بقوله ولو كانت تحت حرة وامة قد دخل بهما فقال احديكما طالق فثبتت لامة

وعلى هذا قلنا في قول الرجل هذا حرا وهذا طالق او هذه بمنزلة قوله احدا كما يحتمل الخبر فوجب التفسير على احتمال انه بيان حتى جعل البيان النساء من وجه واظهرا من وجه على ما ذكرنا في مسائل العتاق في الجامع والزيادات

ثم مرض الزوج وبين الطلاق في المتعة قالها تحرم حرمة غليظة ويصير الزوج فاراح ثرت
هي فاعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء في حق الارث لمكان التهمة لان حقها
تعلق بماله في مرضه فهو بالبيان فيها يرد ابطال حقها ولو قال العبدان له قيمة احدهما الف وقيمة
الاخر مائة احدهما حر ثم مرض فبين العتق في كثير الهية يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة
الاطهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدان متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق فكان بمنزلة
المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة بخلاف مسألة الفرار لتحقق التهمة هناك فاعتبر انشاء
وعلى هذا نقس المسائل في الزيادات قوله (ولهذا) اي ولان او يتناول احدهما كورين قلنا اذا
قال وكلت هذا وهذا يبيع هذا العبد صح التوكيل ولم يشترط اجتماعهما على البيع بخلاف ماله
قال وهذا وهذا باع احدهما نقذا البيع ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملكه وملكه
وقبل البيع يباح لكل واحد منهما ان يبيعه * وفي القياس لا يجوز لجهة من وكل يبيعه *
وجه الاستحسان ان هذه جهة مستدركة فحصل فيما هو مبني على التوسع * وكذلك
اذا قال ببيع هذا او هذا يصح التوكيل استحسانا ايضا ولم ينص محمد رحمه الله على القياس
والاستحسان في هذه المسئلة في الاصل كائن في المسئلة الاولى * وقرى بعضهم فقالوا لجهة
فما تناوله الوكالة بالبيع دون الجهة فبين هو وكيل بالبيع كافي الاقرار بجهة المقرب لا تمنع صحة
الاقرار وجهة المقرب لا تمنع * ذلك * والاصح ان الفصلين قياسا واستحسانا * وجه
القياس ان التوكيل بالبيع معتبر بايجاب البيع وايجاب البيع في احدهما بغير ماله لا يصح للجهة
فكذلك التوكيل * وجه الاستحسان ان مبني الوكالة على التوسع لانه لا يتعلق بالزوم
بنفسها وهذه جهة مستدركة لا يفضى الى المنازعة فلا تمنع صحة التوكيل * بوضعه ان الموكل
قد يحتاج الى هذا لانه لا يدري اي العبدان يروج فيوكله ببيع احدهما توسعة للامر عليه
وتحصيلا لمقصود نفسه في اثنين (قوله والتخير لا يمنع الامتثال) جواب عما قال ان الموكل
ان ما امره ببيع احدهما لا يوجب له الامتثال فيمكنه الامتثال فيبني ان لا يصح التوكيل فقال
هذا الامر بوجوب التخير وهو غير مانع من الامتثال لانه يمكنه الاتيان باحدهما كافي قوله
نعالى * فكفارة المعام عشرة مسكين * قوله (وقلنا) معلوف على قلنا الاول اي ولان او
لاحد الشئيين قلنا كذا وقلنا ايضا اذا دخلت او في المبيع بان قال بعت منك هذا الثوب او هذا
بعشرة * او في اثنين بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة او بعشرين فقال قلت * او في
المستأجر بان قال آجرت اليوم هذا العبد او هذا بدرهم * او في الاجرة بان قال آجرت
هذا العبد اليوم بدرهم او بدرهمين فسد العقد في الفصول الاربعة لان كلمة او اوجبت
التخير ومن له الخيار منها غير معلوم في العقد عليه او المدقود به مجهول لجهة * ودية
الى المنازعة وهي مفسدة للعقد * الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة بان قال
بعت هذا او هذا على انك بالخيار تأخذ ابهما شئت فخذت يصح العقد استحسانا * وقال
زفر والشافعي رحمه الله لا يجوز وهو القياس لان المبيع احد الثوبين او الاتوب وانما مجهول

ولهذا قلنا فبين قال
وكلت فلانا او فلانا
يبيع هذا العبد انه
صح ويبيع ابهما شاء
لان او في موضع
الابتداء تخيير
والتوكيل صحيح
استحسانا وايضا يباح
صح وكذلك اذا قال
وكلت به احدهما
وكذلك اذا قال ببيع هذا
او هذا صح ويبيع
ابهما شاء لان او في
موضع الابتداء
للتخير والتوكيل
انشاء والتخير لا يمنع
الامتثال وقلنا في
البيع والاجارة اذا
دخلت او في المبيع او
في اثنين فسد العقد

متفاوت فيبيع صحة العقد اذا لم يكن من له الخيار معلوما وكذا لو اشترى احد الاثواب الاربعة على ان يأخذ اليها شاء وجد الاستحسان ان هذا الخيار له لا يفضى الى المنازعة لان من له الخيار يستبد بالتعيين فلا تمنع جواز العقد بهذا الاعتبار لكن بقي في هذا العقد معنى الخطر لتعدد عاقبته اذ يحتمل كل واحد من التويع ان يستقر العقد فيه وان لا يستقر والخطر مفسد كالتسقط فلا احتمال الشرط في الثلاثة الايام في الحمل الواحد دفعا للحاجة لتحمل الخطر ههنا ايضا في الثلاثة اعتبارا للحمل بالزمان لان الحاجة متحققة ههنا ايضا لانه يحتاج الى اختيار من يتق به او اختيار من يشتره لاجله ولا يمكنه من الحمل عليه الا بالتعمد فكان في معنى ما ورد به الشرع ، ولما لم يتحمل في الشرط اكثر من ثلاثة لا تدفع الحاجة بما دونه غالبا لم يتحمل ههنا ايضا في اكثر من ثلاثة لا تدفع الحاجة بما دونه اذ الثلاثة تشغل على كل الاوصاف جيد ووسط ووردي فيصير الزيادة لقوا وصفا كذا في الاسراء فان قيل في البيع بشرط الخيار المعلق هو الحكم دون العقد وههنا المعلق نفس العقد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الاخلاق به قلنا نعم ولكن الحكم بمخرجاته اصلا وههنا الحكم ثابت في احدهما ذكره في حق الحكم تأثير شرط الخيار اكثر وفي حق العقد تأثير الشرط ههنا اكثر فاستويا فيجاز الاخلاق ولا يقال للمجاز خيار الشرط عندهما في اكثر من ثلاثة بعد ان كانت المدة معلومة ينبغي ان يجوز خيار التعيين في اكثر من ثلاثة ايضا لانا نقول انهما انما جوزا خيار الشرط في اكثر من ثلاثة بالاثر غير معقول للمعنى فلا يمكن الاخلاق به * وقوله الا ان يكون من له الخيار معلوما يشير بمومه الى ثبوت خيار التعيين لكل واحد من المتبايعين وهو اختيار الشيخ ابي الحسن الكرخي وبعض المتأخرين من مشايخنا لانه لما ثبت في جانب المشتري اعتبارا بخيار الشرط ثبت في جانب البائع ايضا اعتبارا به وهذا في المجرى انه لا يجوز في حق البائع لان الجواز في حق المشتري ثبت لدفع الحاجة وهو اختيار ما هو الارفق بحضرة من يقع الثراء له ولا حاجة الى ذلك في جانب البائع لان المبيع قد كان معه قبل البيع * وتبين بما ذكرنا ان الاستثناء راجع الى فصل المبيع دون الثمن حتى لو كان من له الخيار معلوما في فصل الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة دراهم او بدينار على ان آخذ منك اليها شئت او على ان تؤدى الى اليها شئت لا يصح لان جواز ثبوت الخافا له بشرط الخيار وذلك انما يثبت في المبيع دون الثمن * ولان الحاجة اليه في الثمن ليست مثل الحاجة في المبيع فيرد الى القياس * وكذا حكم الاجرة في عقد الاجارة ، فاما المستاجر فيه فمثل المبيع في خيار التعيين لان خيار الشرط وخيار الرؤية وخيار العيب تجري فيه فغيري خيار التعيين ايضا * وذكر في الفصل السادس من اجارات المحيط الاصل ان الاجارة اذا وقعت على احد شيئين وسمى لكل واحد اجرا معلوما بان قال آجرتك هذه الدار بمائة او هذه الاخرى بعشرة او كان هذا القول في حاتوتين او صيدين او مسافتين مختلفتين نحو ان يقول الى واسط بكذا او الى الكوفة بكذا فذلك جائز عند علمائنا وكذا اذا اخيره بين ثلاثة اشياء

الا ان يكون من له
الخيار معلوما في
اثنتين او ثلاثة فيصح
استثناء لانه اذا لم
يكن معلوما اوجب
جهالة ومنازعة واذا
كان من له الخيار
معلوما لم يوجب
منازعة لكنه يوجب
خطرا فاحتمل في
الثلاث استثناء

وان ذكر اربعة اشياء لم يحز * وكذا هذا في انواع الصبغ والخياط اذا ذكر ثلاثة جازوان زاد عليها لم يحز استدلالا بالبيع * الان فرق ما بين الاجارة والبيع ان الاجارة يصح من غير شرط اختيار حتى ان من باع احدا العبدين لا يجوز الا بشرط اختيار واجارة احدا الشئيين يجوز من غير شرط اختيار (قوله وقال ابو يوسف ومحمد) الى اخره * اذا تزوج امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة * او على الف درهم او مائة دينار او تزوجها على الف او الفين * او على الف حالة او الف نسيتة لا يحكم مهر المثل في هذه المسائل عندهما بحال بل يثبت الخيار للزوج اذا كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين * وصفا كما في الالف والالفين الى سنة اذ كل واحد من المالين انقص من الآخر من وجه وازيد من وجه او جنسا كما في الدراهم والدنانير فيعطى اى المهرين شاء لان موجب هذه الكلمة التخيير وقد امكن العمل به فوجب القول به * وان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف حالة والالف المؤجلة اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لزمه الاقل لان تسمية المال في الكاح منفصلة عن العقد بدليل انه لا توقف العقد على ذكره فكان ذلك بمنزلة التزام المال بغير عقد فيصحب القدر المتفق به وهو معنى قوله اعتبرت التسمية بالاقرار بالمال مفردا اى صار كما نه اقر انسان بالف او الفين او اوصى لفلان بالف او الفين * ولان النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه والتخيير بين الالف والالفين لا يمنع صحة العقد وكان قياس الطلاق على العتق بمال وهناك اداسى الالف والالفين بحسب القدر المتفق به فكذا هنا * ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه والتخيير لا تنعدم التسمية كذا في الميسوط * وقوله وصار من يستفاد من جهته رد لما قلناه ابو حنيفة رحمه الله في مسئلة الجامع ان الخيار للرأه اذا كان مهر مثلها الفين او اكثر فقالا لا من استفيد بهذا الكلام من جهته اى صدر هذا الايجاب منه اولى ببيانه لانه هو المصالح فكان الخيار له بكل حال قوله (وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل) اى يحكم مهر المثل في هذه المسائل كلها لانه الواجب الاصلى في النكاح كالقيمة في باب البيع واجر المثل في الاجارة وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد فوجب المصير اليه * فان قيل ان الخلاف في النكاح الصحيح ما موجه وموجب المسمى فوجب المصير اليه ما يمكن وقد وجد في مسئلة الالف والالفين تسميتان احدهما لاشك فيها والاخرى فيها شك فثبت الذى لاشك فيها فالحق بمهر المثل * قد النكاح لاصح بمهر المثل صار هو الواجب الاصلى لان النكاح صحيح قبل التسمية وكانت التسمية زيادة لاحالة فحل محل آخر المثل في الاجارة الفاسدة فلا يجب العدول عنه بالثك كذا في الاسرار * فصار الاصل عددهما ان الواجب الاصلى في النكاح هو المسمى فلا يمكن المصير الى مهر المثل الا اذا فسدت التسمية من كل وجه * وابو حنيفة رحمه الله يقول لما كان مهر المثل واجبا بنفس العقد كان هو الاصل فالعدول الى المسمى حين صحته التسمية ولم يثبت عندنا حنيفة رحمه الله في مسئلة الجامع وهى مسئلة الالف لحوالوا لالفين

في المهر اذا دخله او ان التخيير اذا كان مفيدا او جب التخيير مثل قوله في الجامع تزوجتك على الف حالة او الفين الى سنة او الف درهم او مائة دينار ان الزوج ان يعطى اى المهرين شاء اذ لم يحد التخيير مثل الف او الفين لزمه الاقل الان يعطى الزيادة لان النكاح لم يقتصر الى التسمية اعتبرت التسمية بالاقرار بالمال مفردا وبالوصايا وبديل المخلع والعتق والصالح من القود وصار من يستفاد من جهته اولى بالبيان والتخيير لانه هو الموجب وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل لان الثالث بطريق التخيير غير معلوم الا بشرط الاختيار فلا يقطع الموجب التمين بخلاف العتق والمخلع والصالح من القود لانه لا يصار ضده موجب متعين لانه جازئ بغير عوض فلما النكاح فلا يستعد الا بمهر المثل

الى سنة ان كان مهر مثلها التي درهم او اكثر فاختيار للرأة ان شئت اخذت الف الحاله وان شئت كان لها الافان الى سنة لانها التزمت احد وجهي الخط اما القدر واما الاجل والمقاصد في ذلك مختلفة فوجب التحير * وان كان مهر مثلها اقل من الف درهم كان اختيار الزوج يعطيا لهما شاء لان مهر المثل هو الحكم وقد التزم الزوج احد وجهين من الزيادة اما الزيادة الى الف درهم لكن بصفة الاجل واما الف درهم من خيرا جمل وهما مختلفان فيختار لهما شاء * كذا في شرح الجامع للصف رحه الله قوله (وعلى هذا قلنا) اي على ان او يتاول احدا المذكورين فيوجب التحير في موضع الانشاء قلنا في كفارة البين ما الواجبة بقوله تعالى * فكفارته اطعام عشرة مساكين * الا بذكر كفارة الخلق الواجبة بقوله عز اسمه * ففدية من صيام او صدقة او نسك * موزر الصيد الثابت بقوله جل ذكره * فجزاء مثل ما قتل من النعم * الآية ان الواجب فيها وفي امثالها واحد من الجملة خير عين والمكلف يحير في تعيين واحد منها فلا لا قولاً فيتمين في ضمن الفعل وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا بخيرا * وذهبت شريعة من الفقهاء العراقيين والمعتزلة الى ان الكل واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها * ثم انه اذا اتى بالكل كان الواجب واحدا منها عند الجمهور وهو الذي كان اعلاها قيمة ولو ترك الكل كان معاقبا على واحد منها وهو الذي كان ادناها قيمة لان الفرض يسقط بالادنى * واختلف المخالفون في ذلك فماتهم واقتوا فيه فكان الخلاف يبينهم لفظ الامتنوا كما قال ابو الحسن البصري انهم يمتنون بوجوب الجميع انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللكلف اختيار اي واحد كان وهو بینه مذهب الفقهاء وقال بعضهم انه اذا اتى بالجميع يثاب ثواب الواجب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فعل هذا كان الخلاف ممنوا به قال صاحب الميزان وهذه المسئلة يتناول بين المعتزلة فروع مسئلة اخرى وهي ان التكليف يثبت على حقيقة العلم عندهم دون السبب الموصل اليه واجباب واحد من الاشياء خير عين تكليف بالاعلم للمكلف به لان الواجب بمجهول حالة التكليف فيكون تكليف ما ليس في الوسع * وعندنا التكليف يثبت على سبب العلم لا على حقيقة كما يثبت على سبب القدرة لا على حقيقة وهما طريق العلم قائم وهو الاختيار فلا يكون تكليف العاجز * تمسكوا في ذلك بان اجباب احدا الاشياء اما ان يكون موجه ثبوت الحكم في واحد منها هيئا * او في واحد غير عين * او في الكل على سبيل الجمع * او على سبيل البدل لا وجه للاول والثالث لانه خلاف المص والاجاع كيف والتحير ينافيها * ولا الثاني لانه تكليف بما هو غير معلوم للمكلف وقت التكليف والتكليف باتيان المجهول تكليف ما ليس في الوسع وهو باطل شعين القول بوجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية مثل الجهاد وصلوة الجنائة يجب على الكل بطريق البدل حتى اذا قام به البعض قطع عن الباقيين * ولعلامة العلماء الامر باحد الاشياء ما صح حتى لو ترك الكل اثم ولم يحزر ان يكون امر باحدها عينا ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكره فلا بالكل على سبيل

وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى فاطمات عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرر رقبة ان الواجب واحد من هذه الجملة يشعين باختياره من طريق الفعل لما ذكرنا انها ذكرت في موضع الانشاء

فأوجب التغيير على احتمال الإباحة حتى إذا فضل الكل جاز فإما أن يكون الكل واجباً فلا على ما زعم بعض الفقهاء وكذلك قول سفي كفاية الحلق وجزاء الصيد فاما قوله تعالى أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف فقد جعله بعض الفقهاء تغييراً فأوجبوا التغيير في كل نوع من أنواع قطع الطريق وقتلنا نحن هذه ذكرت على سبيل المقابلة بالمحاربة والمহারبة معلومة بأنواعها مادة بتخفيف أو اخذ مال أو قتل أو قتل وأخذ مال فاستغنى عن بيانها واكتفى بإطلاقها بدلالة تنوع الجزاء فصارت أنواع الجزاء ثلاثة بأنواع المحاربة فأوجب التفضيل والتقسيم على حسب أحوال الجناية وتفاوت الأجزاء

البدل لأنه لو ترك للكل لا يأنم الاثم الواحد ولو أتى بالكل لا يثاب ثواب الواجب الا على الواحد وذلك يخالف حد الواجب أي إن امرأه بأحد الأشياء فغيره هو وجازعة لأن السيد إذا قال لعبد أوجبت عليك خياطة هذا الثوب أو بناء هذا الدكان في هذا اليوم إنما فعلت اكتفيت به وأثبتت به وإن تركتها عاقبتك ولست أوجب الجمع وإنما أوجب واحداً لا يمينه أي واحد أردت كان هذا كلاماً معمولاً ولا يفهم منه إيجاب الجميع للتصريح به فكذا إذا ورد السرعة به وليس هذا تكليفاً ما ليس في الوعد لقيام سبب حصول العلم بالواجب عينا باختيار المكلف وشرع في الفعل وذلك كافٍ لصحة التكليف قوله (فأوجب التغيير على احتمال الإباحة) التغيير الثابت بكلمة أو على وجهين أحدهما أن ثبت على وجه لا يجوز الجمع بين الكل كقولنا ضرب زيداً أو عمر إذا كان له أن يضرب أيهما شاء ولا يجوز له الجمع لأن الأصل فيه الخطر وإنما ثبت الإباحة بعرض الأمر وأنه يتناول واحداً من الجملة فتقدر عليه والتأني أن ثبت على وجه يجوز الجمع بين الكل كقولنا جالس الفقهاء أو المحدثين كان له أن يجالس أي فريقاً شاء وإن يجالسهم جميعاً لأن الإباحة بمجالستهم ومجالسة غيره قد كانت ثابتة قبل الأمر فبالأمر اقتصر على المذكورين وصار معنى الكلام اقتصر على مجالسة هؤلاء ولا يجالس غيرهم ثم إن كان الأمر للإباحة كافي الظير المذكور يحصل الامتثال بالجميع كما يحصل بالواحد لأن المقصود وهو الاقتصار حاصل بالجميع كما هو حاصل بالواحد وإن كان لا وجوب كان الامتثال بالواحد لا غير وإن أتى بالجميع لأن الأمر لا يتناول الواحد من الجملة ولكن لا يحرم عليه الاتيان بالجميع لأن الإباحة كانت ثابتة قبل الأمر فتبقى على ما كانت من القسم الأول قول الرجل لاخر طلق من نسائي فلانة أو فلانة أو اعتق من عبدي فلانا أو فلانا أو بيع منهم فلانا أو فلانا وقول المرأة الطالبة للسكاح من أحد الكفوين لوليها زوجني فلانا أو فلانا ثبت التغيير في هذه الصور ولا يجوز الجمع لأن هذه الأشياء كانت محظورة على المأمور قبل الأمر ومن القسم الثاني خصال الكفاية وجزاء الصيد وصدقة الفطر فيثبت التغيير فيها على وجه يجوز الجمع لأن هذه الأشياء كانت مباحة قبل الأمر فثبتت على الإباحة فالنصح بما ذكرنا معنى قوله فأوجب التغيير على احتمال الإباحة وظاهر أنه احتراز عن القسم الأول قوله تعالى إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله أي يحاربون أولياء الله ورسوله والمودة إذا استحكمت بضياف كل واحد من المؤمنين فصل صاحبه إلى نفسه وفي الخبر الألهي من حادى لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة * أو ذكر اسم الله لتبرك وتترى الرسول عليه السلام كافي قوله تعالى فإن الله خصه والمراد بمحاربة رسول الله ومحاربة المؤمنين في حكم محاربته ويسعون في الأرض فساداً أي مفسدين أولان معهم لما كان على طريق الفساد تزل منزلة ويفسدون فانتصب فساداً على المعنى * ويجوز أن يكون مفعولاً له أي الفساد * والسعي هو التنبه بسرعة واستعير في الكسب والتصرف لانه يحصل به غالباً والمراد بالآية قطاع الطريق عند مائة أهل التفسير أن يقتلوا أو يصلبوا أو ذهب الحسن والتضييع وسعيدين السعيب ومالك إلى أن الامام بالخيار في العقوبات المذكورة في حق كل قاطع طريق

كذا في الكشاف والمبسوط * واشير في شرح التأويلات الى انه بالخيار بين القتل والصلب
والقطع في كل نوع من انواع قطع الطريق عندهم ولكن لا يجوز له الانتصار على التخي لان
من اثبت التخيير لم يجعل الشيء جزءا على حدة بل جعل كلمة اوفى قوله اوفىوا على الواو
والتي على القتل فكان بعينه وينفوا من الارض بالقتل والصلب قالوا لكذا لا تخيير بحقيقتها
فيصحب العمل بها الى ان يقوم دليل الجواز لان قطع الطريق في ذاته جناية واحدة وهذه
الاجزية ذكرت بمقابلتها فيصالح كل واحد جزاء الله عيب التخيير كافي كفارة اليقين ولكننا
نقول لا يمكن القول بالتخيير ههنا لان الجزاء على حسب الجناية يزداد بزيادةها وينقص
بنقصانها قال الله تعالى هو جزاء سيئة مثلهما فيبد ان يقال عند حفظ الجناية يعاقب باخف
الانواع وعند تخفيفها باعلظ الانواع * تقريره ان الامة اجتمعت على ان القاتل او اخذ المال
لا يحازى بالقي وحده وان كان ظاهر الآية يقتضي التخيير بين الاجزية الاربعة في الكل فدل
انه لا يمكن العمل بظاهر التخيير كذا في شرح التأويلات * ثم المحاربة انواع كل نوع منها
معلوم من تحويرها واخذ المال او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ المال وهذه الانواع متفاوتة
في صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في معنى التشديد فوقع الاستثناء تلك المقدمة من
بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وهذا التقسيم ثابت باصله معلوم وهو ان الجملة
اذا قولت بالجملة يقسم البعض على البعض كيقال لمن يسأل عن حدود الكبار هي جلد مائة
او ثمانين او الراجح او القطع فبهم منه التقسيم والتفصيل لا التخيير فكذلك ههنا وتبين ان معنى
الهي ان جزاء المحاربين لا يتخلو عن هذه الانواع اما ان يقتلوا من غير صلب ان افردوا القتل
او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين الاخذ والقتل * او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
ان افردوا الاخذ * قطع اليد لاخذ المال والرجل لاحافة السيل اولفظ الجناية بالجماعة
* اوفىوا من الارض بالحبس ان افردوا الاحافة * و ذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله في هذه
الاية ان الاصل فيه ان كلمة اومتى ذكرت بين الاجزية المختلفة الاسباب يراد بها الترتيب كافي
هذه الآية والانهي للتخيير كافي كفارة اليقين قوله (وقد ورد بيانه) اي بيان الحد الذي كور على
هذا المثال وهو التقسيم على احوال الجناية في حديث جبريل عليه السلام وهو ما روى محمد بن
الحسن عن ابي يوسف عن الكشي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله
عليه وسلم «و ادع ابا بردة وفي بعض الروايات ابي بردة هلال بن عويمر الاسلمي وهو الاصم
على ان لا يسميه ولا يسم عليه فيما ناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل
عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ
المال ولم يقتل فطعن بدمه ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك
وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل ففي هذا الخبر تخصيص
على ان كلمة او ههنا تفصيل دون التخيير (فان قيل) في هذا الحديث انهم قطعوا على اناس
يريدون الاسلام وبفس الارادة لا يثبت الاسلام ولا يخرج الكافر عن كونه حربيا وقد ثبت

وقد ورد بيانه على
هذا المثال بالسنة في
حديث جبريل عليه
السلام حين نزل
بالحد على اصحاب ابي
بردة على التفصيل
فاما ما يسبق فلا انواع
لجناية على حسب
اختلاف الاجزىة
فالوجوب للتخيير وهذا
لان مقابلة الجملة
بالجملة وجب التقسيم
لا محالة واجنبانية
بانواعها لاتقع الا
معلومة فكذلك
الجزاء

بالدليل ان من قطع على حربي طريقا لا يجب عليه الحد وان كان مستأثرا * فلنا قد قيل انهم كانوا قد اسلخوا فجاؤا يريدون الهجرة لتعلم احكام الاسلام فكان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون تعلم احكام الاسلام * قيل بل جاؤا على قصد ان يسلخوا ومن جاء من دار الحرب على هذا القصد فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب بقطع الطريق على اهل الذمة كما يجب بالقطع على المسلمين بخلاف المستأثرين (فان قيل) دل الحديث على ان من اخذ المال وقتل صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف فقد اوجب على كل فريق حدا على حدة بسبب قطع طريق واحد ومتى قطع الطريق جاعة قتل البعض منهم واخذ المال فان الصلب يجب على الكل بلا تفصيل * فلنا الحد ذكر مطلقا في الحديث اذ لم يذكر فيه ان من اخذ المال وقتل منهم صلب فيصرف كل حد الى نوع من قطاع الطريق على حدة ولا ينصرف كله الى اصحاب ابى ردة فكان اصحابه سياليان الحكم في كل نوع لان كان الحكم فيهم على التفصيل وانه غير مضاف اليهم والبرة لعدم اللفظ لان خصوص السبب كذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله قوله (حتى قال ابو حنيفة) يعني لما قسمت انواع الجزاء على انواع الجنابة قال ابو حنيفة رحمه الله اذا جمع بين الاخذ والقتل كان للامام الخيار ان شامطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله او صلبه من غير قطع لاه اجتمع فيه جهة الاتحاد وجه التعدد اما جهة التعدد فلان السبب الموجب للقطع قد وجدو السبب الموجب للقتل قد وجد فيلزمه حكم السببين * واما جهة الاتحاد فلان الكل قطع المادته وهو واحد فكان له ان يقتصر على اقتل او الصلب وهذا نظير ما قال فيمن قطع يد رجل ثم قتله عدان شاء الولي قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لاجتماع جهتي التعدد والاتحاد كما مر بيانه في باب الاداء والقضاء وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمه الله بصلبه الامام لا غير لان ظاهر قوله من قتل واخذ المال صلب في حديث جبريل يدل على ما قالوا * ولان هذا الحد شرع جزاء قطع الطريق الا من امان الله تعالى لاجراء اخذ المال وقتل النفس مجاهرة اذ الحق في تلك الحالة في المال والنفس لصاحبه الا ان قطع الطريق يتقوى اذا خوف الناس بالقتل والاخذ جميعا فيزداد الحد كما زداد الجنابة فيزداد حد الزاني المحصن على حد البكر لقوة جنابته بزيادة الحرمة باجتماع الموانع من الزنا كذا في الاسرار * قال القاضي الامام وهذا هو الاصح عندنا * وذكر الامام خواهر زاده ان الجواب لابي حنيفة عن الحديث ان الروي في رواية ابي صالح عن ابن عباس ما ذكرنا * وقد روي في رواية الججاج بن اوطاط من عطية العوفي عن ابن عباس ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فقد تعارضت الروايات في حديثه فسقط الاحتجاج به * ووجب التمسك بما فعله النبي عليه السلام لعرضين فانه لم يعارض فيه الروايات * وقد روي ان النبي عليه السلام امر بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا فقد جمع بين القطع والقتل فاخذ ابو حنيفة بهذا المتعارضت الروايات من ابن عباس. واثار شمس الآتمة في المبسوط في جانب الجواب لابي حنيفة رحمه الله الى ان قوله

حتى قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اخذ المال وقتل ان الامام بالخيار ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله ابتداء او صلبه لان الجنابة تحتسب الاتحاد والتعدد فكذلك الجزاء

ولهذا قال أبو يوسف

ومحمد رحمهما الله فين

قال لعبدوه دابته هذا

حر او هذا انه باطل

لانه اسم لاحدهما

غير عين وذلك غير

محل للعتق وقال ابو

حنيفة رضي الله عنه

هو كذلك لكن على

احتمال التعيين حتى

ثم ان التعيين في مسألة

العبد والعتق

بالتمسك اولى من

الاهدار ففعل ما

ما وضع حقيقة مجازا

عما يستعمله وان

استفادت حقيقة كما

ذكرنا من اصله فيما

مضى وهما يتكرران

الاستعارة عند

استحالة الحكم لان

الكلام للحكم وضع

على ما سبق ولهذا قلنا

فين قال هذا حر او

هذا وهذا ان الثالث

يعتق ويخبر بين

الاولين لان صدر

الكلام تناول احد

هما على بكلمة التخصير

والواو توجب الشراكة

فيما سبق له الكلام

فيصير حلقا على

العتق من الاولين

كقوله احد كما حر

وهذا ثم يستعار هذه

الكلمة للعموم

من قتل واخذ المال صلب بان ما يخص هذه الحالة لا بان ما يخص هذه الحالة به فلا يجوز
الصلب الا في هذه الحالة ولكن يجوز فيها غيره عند قيام الدليل وقد وجد سبب القطع ولم
يوجد عنه مانع فيجوز قوله (ولهذا قال) اي ولان اولاد المذكورين قال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله لوجع بين عبده ودابته فقال هذا حر او هذا لفا كلامه لان اولاد المذكورين
الشئيين كان محل الايجاب احدهما غير عين واذا لم يكن احدهما المذكورين محلا للايجاب تغير المعين
منهما لا يكون صالحا وبدون صلاحية المحل لا يصح الايجاب اصلا كما في اصول شمس الاثمة
وهذا الكلام وسياق كلام الشيخ يشيران الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق عندهما
ايضالا للغو والباطل لاحكامه اصلا وذكري في الميسوط ما يخالفه فقال اذا جع بين عبده وبين
ما يقع عليه العتق من ميت او اسطوانة او جار فقال هذا حر او هذا وقال احد كما حر لا يعتق عبده
في قول ابي يوسف ومحمد لان ان يعبه لانه رد الكلام بين عبده وغيره فلا يعين عبدا لا يبيته كالو
جمع بين عبده وعبده غيره وقال احد كما حر وهذا لانه ما ضم اليه ما لا يتحقق فيه العتق صار كما قال
لعبدته انت حر او لا ولو قال ذلك لم يعتق الابنية فكذا ههنا قوله (وقال ابو حنيفة) ثم
هو كذلك اي سلم ابو حنيفة رحمه الله ان هذا الايجاب يتناول احدهما بغير عينه وان غير العين
ليس بمحل للعتق في مسئلته ولكن لا يسلم انه لا يحتل التعيين بل يقول بمحملة فان المذكورين
لو كانا عبيدين لم يتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى وجب عليه التعيين واجبر عليه
كافي الاقرار ولو لم يكن محتمل كلامه لما اجبر عليه وكذا اذا مات احدهما او باع احدهما يتعين
الاخر للعتق نعم ان التعيين محتمل واذا كان كذلك يحمل عليه عند تقدير العمل بحقيقته كافي قوله
لا كبر سنامته هذا يعني لان العمل بالعتق اولى من الالءا ويلغو ذكر ما ضم اليه وصار كانه
قال لعبدته هذا حر وسكت كما اذا وصى بثلث ماله لحي وميت كانت الوصية كلها لحي بمنزلة
ماله قال بثلث ماله لفلان وسكت وهذا بخلاف عبد القبر لانه محل لايجاب العتق ولكنه موقوف
على اجازة المالك فلهذا لا يعتق عبده هناك وروى ابن سماعه عن محمد رحمهما الله انه اذا جع
بين عبده واسطوانة فقال احد كما حر حتى عبده لان كلامه ايجاب للحرية ولو قال هذا حر
وهذا لم يعتق عبده لان هذا اللفظ ليس بايجاب للحرية بمنزلة قوله لعبدته هذا حر او لا قوله (ولهذا
الاصل) وهوان اول ايجاب احد الشئيين قلنا اذا قال لعبدته الثلاثة هذا حر او هذا وهذا
انه يخبر في الاولين ويعتق الثالث في الحال وكذا الحكم في الطلاق اذا قال هذه طالق او هذه وهذه
وعند الفراء يخبر بين الاول وبين الثاني والثالث ان شاء وقع العتق على الاول وان شاء على الثاني
والثالث ولا يعتق احد في الحال لان الجمع يحرف الواو في مختلف اللفظ كالجمع بكناية الجمع في متفق
اللفظ فصار كانه قال هذا حر او هذا حر ان ترى انه لو قال والله لا اكلم هذا وهذا او هذا كان بمنزلة قوله
لا اكلم هذا وهذين حتى انه ان كل الاول حدث وان كل الاخرين حدث وان كل الباقي وحد او الثالث
وحده لم يبحث كذا في الجامع وعلى قياس ما ذكرتم يقتضي انه لا يبحث الا بان يجمع في التكلم بين احد

الاولين وبين الثالث بمنزلة قوله لا اكلم احدهذين وهذا * ولكننا نقول سوق الكلام لا يحيا
 الصق في احدهما والعطف لا يات الشركة فيما سبق له الكلام فصار قوله وهذا مقطوعا
 على المقصود وهو المتيقن منها لاهل الاول بعينه ولا على الثاني اذ ليس لكل واحد منهما
 حيا حظ من الايجاب فلم يصلح العطف عليه وانما الحظ لاحدهما غير منضار عطفًا عليه
 كانه قال احدا كحرو هذه فاما مسألة اليقين فالتقيا فيها ما ذكرنا وهو قول زفر رحمه الله ولكننا
 اخترنا الجواب الذي ذكرنا لان التايب بكلمة او هنا نكرة في موضع النفي فاجبت العموم
 على طريق الافراد فكان تقدير صدر الكلام لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا فقد عطف
 بواو الجمع وقضيتهما الجمع فصار جامعاه الى الثاني بنى واحدا فشارك الثاني وصار كانه قال
 لا اكلم هذا ولا هذين والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحث والتفريق يوجب الافتراق تقول
 والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فلانك لا اكلم فلانا ولا فلانا فلانك لا اكلم فلانا ولا فلانا
 الحث فلذلك صار الجواب ما ذكرنا كذا في شرح الجامع للمصنف * وذكر شمس الانعام لا وجه
 لتصحيح ما قاله القراء لان خبر المثنى غير خبر الواحد لفظا يقال الواحد حرو وللأثنين حران
 والمذكور في كلامه من ان خبر قوله حرو هو لا تصلح خبرا للأثنين ولا وجه لاثبات خبر آخر لان
 العطف للاشتراك في الخبر المذكور او لاثبات خبره بل الاول لفظا لاثبات خبر آخر مخالفا لفظا
 بخلاف مسألة اليقين لان الخبر المذكور يصلح للنفي كما يصلح للواحد فانه يقول لا اكلم هذا
 لا اكلم هذين فلذلك صار كانه قال لا اكلم هذا او هذين * ولا يخفى هذا الكلام من اشتباه
 والاعتماد على كلام الشيخ قوله (بدلالة تقتزن) اى انما يحتمل على العموم بدليل يقتزن بالكلام
 * وقوله فيصير شيئا بواو العطف تفسير لذلك العموم اى يصير حرف شيئا بواو العطف
 من حيث ان كل واحد من المذكورين مراد من الكلام * لاهنيه اى عين الواو من حيث ان كل
 واحد على انفراد مقصود والاجتماع ليس يحتم فيه بخلاف الواو ففى فيه شبه الحقيقة من هذا
 الوجه وهو معنى قول الزجاج ان او فى النهى آكد من الواو لانك لو قلت لا تطع زيدا وعمر
 جاز له نهى ان يطعم احدهما ولو قلت لا تطع زيدا او عمر لم يحزه ان يطعم احدهما كما لا يجوز له
 ان يطعمهما * فمن ذلك اى من المذكور يعنى من الدلالات المقرنة التى تدل على عمومها
 استعمالها فى موضع النفي * قال الله تعالى ولا تطعم منهم آتاما وكفورا اى ولا كفورا المحرم
 على النبي عليه السلام طاعتها جميعا ولكن بصفة الانفراد * فان قيل كانوا كلهم كفرة
 فاهنى القسم فى قوله آتاما وكفورا قلناه * اهوى ولا تطعم منهم راكبا لما هو انهم داء اليك اليه واهلا
 لما هو كفر داء اليك اليه لانهم ايمان يدعوه الى مساعدتهم الى فعل هو اموا وكفروا غير انهم ولا
 كفرتهم ان يساعدهم على الاثنين دون الثالث وقيل الآم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان
 ركا بالآم ثم ملها لانواع الفسوق وكان الوليد طالبا فى الكفر شديد الشكيمة فى العتوكذا
 فى الكشف * وانما يعم فى النفي لان اولما تناول احد المذكورين غير عين كان من ضرورة
 صدق الكلام اذ نهى ان كان خبرا كما مر تحقيقه وان كان نهيا وليس فى وسع العبد

بدلالة تقتزن فيصير
 شيئا بواو العطف
 لاهنيه فمن ذلك اذا
 استعملت فى النفي
 صارت بمعنى العموم
 قال الله تعالى ولا تطع
 منهم آتاما وكفورا
 اى لاهذا ولا هذا
 وقال اصحابنا فى الجامع
 فى رجل قال والله
 لا اكلم فلانا ولا فلانا
 معناه الا ناولا فلانا

حتى اذا تكلم احدهما بحث ولو تكلمهما لم يبحث ﴿ ١٥٥ ﴾ الامرة واحدة ولا خيار له في ذلك حتى انه لو استعمل هذا

في الايلاء باننا جميعا
ووجه ذلك ان كلمة
اولما تناولت احد
المذكورين كان ذلك
تكرة وقد قامت فيها
دلالة العموم وهو
النفي على ما سبق
فلذلك صار ما لا
انها اوجبت العموم
على الافراد لما ان
الافراد اصلها حتى ان
من قال لانفع فلانا او
فلانا طامع احدهما
كان ماصيا ولو قال
وفلانا لم يكن ماصيا
حتى يطيعهما واذا
حلف رجل لا يكلم
فلانا وفلانا لم يبحث
حتى يتكلمهما ولو قال
او فلانا بحث اذا تكلم
احدهما لان الواو
لصطف على سبيل
الشركة والجمع دون
الافراد ومن ذلك
اذا استعملت في موضع
الاباحة تصير عامة
لان الاباحة دليل
العموم فثبت بها التكرة
كما يقال جالس الفقهاء
او المحدثين اي احدهما
او كليهما ان شئت

الانتهاء عن احدهما غير عين كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهى عنه وجوب الانتهاء عنهما
ولهذا بحث في الاباحة ايضا لانه لما اطلق المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء او المحدثين مع احد
الفرقتين ومجالسة احدهما غير عين لا يصور بثب العموم ضرورة يتمكن من العمل بحكم
الاطلاق قوله (حتى اذا تكلم احدهما لم يبحث) بخلاف الواو فانه في قوله وفلانا لم يبحث ما لم يتكلمهما
ولو تكلمهما لم يبحث الامرة واحدة كافي الواو * وكان جواب سؤاله وان يقال لما دخل كلام
كل واحد منهما في اليمين على سبيل الانفراد ينبغي ان يكون يمينين فيبحث بالكلام معهما مرتين
فقال لا يكون كذلك لان تعدد البحث بتعدد ذلك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد الاحتكاك واحد
وقوله ولاخاره في ذلك بيان العموم يعني لو لم يكن للعموم يؤله الخيارات كافي قوله لا لكن اليوم
فلانا او فلانا فان له ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الآخر ولو قال لا اكلم
اليوم فلانا او فلانا ليس له ان يختار الامتناع عن تكلم احدهما مقتصر على بل يجب عليه
الامتناع عن تكلمهما جميعا قوله (لو استعمل هذا) اي الحرف او في الايلاء بان قال لا اقرب هذه
او هذه اربعة اشهر يصير مولى انهما حتى لو لم يقر بهما في المدة باننا جميعا (فان قيل) لما كانت
كلمة لا احد المذكورين فان هذا بمنزلة قوله لا اقرب احديكما كافي قوله هذه مطلقا وهذه لو
قال والله لا اقرب احديكما كان مولى من احدهما لانهما جميعا وان كان في موضع
النفي حتى لو مضت المدة ولم يقر بهما بانت احدهما واختياره في التبيين والمسئلة
في ايمان الجامع فينبغي ان لا يتعمق هنا ايضا (قلنا) كان القياس في تلك المسئلة ان يكون
مولى انهما ايضا لان احدي كلمة شي عن غير المعينة فكانت في معنى التكرة وقد وقعت في موضع
النفي فيوجب التعميم كما قال والله لا اقرب واحدة منكما لانها كلمة خاصة صيغة ومعنى لانها
لانتم بسائر دلائل العموم فكذلك وقوعها في موضع النفي الاتري انه لا يدخل عليها كلمة
الاحاطة والعموم فلا يقال كل احديكما وانها لا توصل بكلمة البعض فلا يقال احدي منكما
وكانت في حكم المعارف فلا يتحقق فيها التعميم بالنفي ايضا * بخلاف كلمة فانها توجب العموم
في موضع الاباحة فكذلك توجب في موضع النفي * وبخلاف الواحدة فانها تم بكلمة الاحاطة
فكذلك بالنفي كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله * على ما سبق اي في باب الفاظ العموم
ان النفي من دلائل العموم في التكرة * لما ان الافراد اصلها لانها في الاصل لتناول احد
المذكورين والعموم انما ثبتت فيه بعارض يقترب وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل
ثبتت العموم بصفة الافراد ايضا كافي بكلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فيجب القول به
رعاية للحقيقة بقدر الامكان قوله (ومن ذلك اذا استعملت في موضع الاباحة) اي من
القرائن التي تدل على عمومها استعمالها في موضع الاباحة لان الاباحة دليل العموم لما ذكرنا
ان الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شيء غير معين بوجوب العموم ضرورة التمكن من
العمل به فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين فهم منه جالس احد الفريقين او كليهما ان شئت *
الاترى الى قوله تعالى * وعلى الذين هادوا حرمات كل ذي ظفر ومن البقر والعنم حرمات عليهم

وفرق ما بين التخصيص والاباحة ان الجمع بين الامرين في التخصيص يحمل السامور بخلافها وفي الاباحة مواظبا

شخصهما الاما جلت ظهورهما والحوايا واما اختلط بعظم * ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى
 اوجب الاباحة ثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما ثبت في كل واحد منها * والى قوله
 عز اسمه ولا يدين زفتهم الا لبعولتهم واآبائهم * الآية ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة
 جازلهم ابداء مواضع الزينة لجميع المستثنين كما جاز ذلك لكل واحد منهم فرفئان موجبا
 في الاباحة العموم بمنزلة * او المطف * قال الامام حيد القاهر ان اوفى قولك جالس
 الحسن وابن سيرين للاباحة ومعناه بحثت هذا النوع وهو بمنزلة الواو من وجده ومفارق له
 من وجده آخر * اما موافقته لخواو فن حيث ان بجاستهما جميعا بما لا يكون فيه حصيان كما
 انك اذا قلت جالس الحسن وابن سيرين كان كذلك * واما مفارقتة لخواو فهو انه لو جالس
 واحد منهما ولم يجالس الآخر كان جائزا ولو قال جالس الحسن وابن سيرين لم يميز الا ان
 يجالس كل واحد منهما فلو يضيف اباحة الجميع والواو يوجب قوله (ورفق ما بين الاباحة
 والتضيير) اى الفرق بين وقوع هذه الكلمة في موضع الاحتمال وبين وقوعها في موضع التضيير
 ان الجميع بين الامرين في الاباحة يجوز كما ذكرنا وفي التضيير لا يجوز ففي قولك اضرب زيدا
 او عرا لو ضربتهما جميعا لم يميز ولو جع بين خصمال الكفارة كان ممثلا باحدهما بالجميع لانها
 لا يوجب العموم في موضع التضيير قوله (واما يعرف الاباحة من التضيير بحال تدل عليه)
 اى على احدا الامرين * وفي بعض النسخ عليها اى على الاباحة وعلى هذا اى على ان
 الاباحة صرفت بدلالة الحال * قال اصحابنا انها توجب العموم في هذه الامثلة المذكورة لان
 صدر الكلام في قوله لا اكلم احدا وقوله لا اقر بكن للخطر والاستثناء من الخطر اباحة
 وكانت كلة اوفى قوله الا فلانا او فلانا او فلانة واقعة في موضع الاباحة فلو جعت
 العموم كافى قوله لا اكلم طعاما اخيرا او لما كان له ان اكلمها فكذلك هنا * قال الشيخ
 في شرح الجامع الاستثناء في اللفظ ولكنه ان كان من الابات كان نيبا وان كان من التنى كان اباتا
 لان فى التنى ابات والتنى من دلالات العموم فم بهذه الدلالة ابضاء وكذا في قوله قد برى فلان
 من كل حق لى قله بوجب حظ الدعوى في جميع الحقوق فكان قوله الادراهم اودنا نير استثناء
 من الخطر معنى فيصلى دلالة على العموم قوله (وقال محمد) الى آخره ذكر محمد رحمه الله
 في شروط الاصل اذا اراد الرجل ان يشتري دارا كتب هذا ما اشتري فلان بن فلان وساق
 الكلام الى ان قال استراها بمحدودها ومراقها وطريقها وكل قليل وكثير هو فيها ومنها وكل
 حق هو فيها داخل فيها وخارج منها بكذا كذا درهم قال نعمس الائمة بمى في هذا الكتاب
 يعنى كتاب الشروط يقول بكل قليل وكثير وفي كتاب الوقف والشفعة قال بكل قليل او كثير
 والذي ذكرهما احسن لان اولئك واما يدخل عند ذكر حرف او احدا المذكورين
 لا كلامهما فاشار التسج الى انهما سواء لانها توجب العموم ههنا لانها للاباحة في هذا الموضع
 اذا الاصل حرمة التصرف في حق الصبر وهذا الكلام لا يطلق التصرف في الحقوق وابطاحته
 فلذلك اوجب العموم * وهو معنى قوله على معنى الاباحة اى ذكر هذا اللفظ على معنى اباحة

واما يعرف بالاحه
 من التضيير بحال تدل
 عليه وعلى هذا قال
 اصحابنا في الجامع
 فمين حلف لا يكلم
 احدا الا فلانا او فلانا
 ان له ان يكلمهما جميعا
 وكذلك قال لا اقر بكن
 الا فلانة او فلانة
 فليس بمولى منها
 وقالوا فمين قد برى
 فلان من كل حق لى
 قبله الادراهم
 اودنا نير ان له ان يدعى
 المالىين جميعا لان هذا
 موضع الاباحة فصار
 عاما الا ترى انه
 استثنى من الخطر
 فكان اباحة وقال محمد
 رحمه الله بكل قليل
 او كثير على معنى
 الاباحة اى بكل شى
 منه قليلا كان او كثيرا

التصرف ومعناه بكل شيء منتهى من البيع قليلا كان او كثيرا فيوجب العموم ضرورة *
 الا ترى ان هذا الكلام يذكر على سبيل المبالغة في اسقاط حق البائع من البيع وعما هو متصل به
 حتى دخل فيه الثمرة والزرع وكذا يدخل فيه الامتعة ان كان قال او فيها ولذلك قال ابو يوسف
 لا يكتب هذا اللفظ يعني قوله بكل قليل او كبير لانه اذا كتب هذا دخل فيه الامتعة الموضوعة
 فيها لان ذلك كله مما يحتمل البيع * وقال محمد اري ان يقيد ذلك الكتاب فيقول هو فيها او
 منها من حقوقها واذا كان كذلك كان حرف او مساويا لقوا في هذا الموضع ولا يقال لو ثبت
 الملك للمشتري في الطريق والشرب بطريق الاحة لا يمكن للبائع الرجوع فيها * لا نقول لا يمكن
 الرجوع لانها ثبتت في ضمن عقد لازم وهو البيع فاصلى لها حكم التصح في الزوم (قوله
 وكذلك داخل فيها وخارج) يعني والعموم في هذا الكلام كقول الاول فكان مساويا
 لقوا * قال الطحاوي المختار هذا ان يكتب بكل حق هولها داخل فيها وكل حق هولها
 خارج منها لانه اذا قال وخارج منها فاما تناول هذا شيئا واحدا ممنوعا لثنتين جميعا
 وهذا لا يتصور والشروط في العقد بعين لا يدخل في العقد باحد الثمتين خاصة قال الحسن
 ان يقول بكل حق هولها داخل فيها وكل حق هولها خارج منها بخلاف قوله وكل قليل
 وكثير لان القليل جزء من الكثير فلا حاجة الى ان يقول وكل قليل وكل كثير وهما الحقوق
 الداخلة غير الحقوق الخارجة فلها يدكرهما جميعا على نحو ما بينا * ويمكن ان يجاب عما
 ذكر الطحاوي بانه لا يتصور اجتماع الوصفين بشيء واحد اقتضى الكلام اضممار معنوت اخر
 بدلالة العطف كما في قوله جاء زيد وعمر ولا يتصور اشتراكهما في معنى واحد اقتضى اعادة
 الفصل حتى كان التفسير جاء زيد عمرو فلا يحتاج الى التكلف المذكور قوله (وان
 دخلت في الابتداء وجبت التفسير) يعني كان له ان يختار احدا المذكورين تحقيقا لموجب الكلام
 حتى كان له في قوله والله لا يدخل هذه الدار اليوم او لا يدخل هذه الدار ان يختار دخول
 ايها شاهلر ولا يشترط دخوله لانه التزم دخول احدهما فلو لم يبر بدخول احدهما لصار
 ملتزما دخوله لهما وليس ذلك موجب هذه الكلمة في الاثبات فاما في النفي بان قال والله لا يدخل هذه
 الدار او لا يدخل هذه الدار فلا يوجب التفسير حتى لا يكون له ان يختار عدم دخول احدي الدارين
 للبريل يوجب العموم على سبيل الافراد حتى يشترط لبر عدم دخوله لهما جميعا ويمحنت بدخول
 ايتهما جداولم يمحنت بدخول احدهما لصارت التمين واقعة عليهما جميعا وذلك باطل
 كذا في شروح الجوامع وقين بما ذكرنا ان قوله وان دخلت في الابتداء او وجبت التفسير محض
 بحالة الاثبات وان قوله ان له اختيار حكم المسئلة الاولى دون الثانية قوله (ولها) اي لهذه الكلمة
 وجه آخر ههنا معنى آخر في الافعال لا يوجد ذلك في الاسماء هو ان يجعل بمعنى حتى او الان
 اعلم ان او حرف عطف كما بيناه فاذا وجد الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه
 منصوب كقولك لان منك او تعطيني حتى فذلك باضممار ان كأك قلت لان منك او ان تعطيني

وكذلك داخل فيها
 او خارج اي داخلا
 او خارجا ويحسوز
 الواو فيهما وكذلك
 احكام هذه الكلمة
 في الافعال ان دخلت
 في انبر افضت الى
 الشك وان دخلت
 في الابتداء او جبت
 التفسير مثل قول
 الرجل والله لا دخلن
 هذه الدار او لا دخلن
 هذه الدار او لا دخل
 هذه الدار او لا خيار
 ولها وجه آخر هنا
 وهو ان يجعل بمعنى
 حتى او الان

حقى وذلك انك لو قلت لان منك او تعطى بالرفع عطفا على الاول لكنك قد اثبتت الاعطاء كما اثبت لزوم ولم تقدر ان الازوم لاجل الاعطاء وتزول قولك منزلة قول الرجل اضرب زيدا او عرقله كان المقصد ان الازوم لاجل الاعطاء حتى كما قيل لانك لتعطى وجب اضمار ان يعلم ان الثانى لم يدخل فى حكم الاول وقدر ما قبل او تقدير المصدر كما قيل ليكون لزوم منى او اعطاء منك ويتزل الكلام منزلة قولك لان منك الى ان تعطى وحتى تعطى ويكون حرف الجار اعنى الى او حتى داخل على الاسم فى المعنى لاهل الفعل * وان جعلت او بمعنى الواجب اضمار ان ايضا لان الاستثناء حيثئذ من عام الظرف الزمانى فيلزم ان يكون الذى ظرفا زمانيا ايضا ولا يمكن ذلك الا اذا كان ما بهد الامصدر امضا فاليه الزمان هل نحو الا وقت عطائك * فوجب اضمار ان يكون المضارع فى تقدير المصدر وكان المعنى لزوم اياك واقع فى كل الاوقات الا وقت عطائك وموضع ذلك اى موضع ان يجعل او بمعنى حتى او الان * ان يفسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا * ويحتمل ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد * وذلك اى الموضع الذى جعل اوفيه معنى حتى او الا ان مثل قوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم * فان او هذا بمعنى حتى او الا ان فى بعض الاقويل ومعناه على هذا القول ليس لك من الامر فى عذابهم او استصلاحهم شئ حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وما عليك الا ان تبلغ الرسالة وتجاهد حتى تظهر الدين * وذلك لان العطف للمحسن لان قوله او يتوب اما ان كان مقطوعا على شئ او ليس على هذا القول فيلزم عطف الفعل على الاسم او المستقبل على الماضى سقطت حقيقة اى حقيقة او ووجب العمل بمجازه فاستعير لما يحتمله وهو الغاية لان معنى او يناسب معنى الغاية لانه لما تناول احد المدكورين كان تعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قطعيا لاحتمال الآخر وهذا يناسب معنى الغاية وكذا يناسب معنى الاستثناء لما قلنا فلذلك جعل معنى حتى او الا * وذكر فى الكشف ان قوله تعالى * او يتوب عليهم * عطف على ما قبله وليس لك من الامر شئ اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصرروا على الكفر وليس لك من امرهم شئ انما انت عبد مبعوث لادبارهم ومجاهدتهم * وقيل او يتوب منصوب باضمار ان وان يتوب فى حكم اسم معطوف باو على الامر او على شئ اى ليس لك من امرهم شئ او من التوبة عليهم او من تعذيبهم او ليس لك من امرهم شئ او التوبة عليهم او تعذيبهم * وقيل او بمعنى الان كقولك لانك انك تعطى حتى على معنى ليس لك من امرهم شئ الان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم او تعذبهم فأتى شئ منهم قوله (والكلام بمحتمله) اى تقبل معنى الغاية لانه التحريم فانه روى فى سبب نزول الآية ان النبي صلى الله عليه وسلم استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك * وروى انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سألته اصحابه ان يلعنهم ويدعو بهلاكهم فقال عليه السلام ما بينى الله لعانا ولا لعاننا ولكن بعثى

العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية وذلك من قول الله عز وجل ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم اى حتى يتوب عليهم او الا ان فى بعض الاقويل لان العطف للمحسن الفصل على الاسم والمستقبل على الماضى فسقطت حقيقة واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان كلمة او لما تناولت احد المدكورين كان احتمال كل واحد منهما ما نهاى بوجود صاحبه فتشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير لغاية والكلام يحتمله لانه التحريم وهو يحتمل الامتداد وكذلك يقال والله لا افارقك او تقضى حتى معنى حتى * ومعناه حتى تقضى حتى اولا ان تقضى حتى وهذا كثير فى كلام العرب لا يصحى

داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فزلت * الآية ونهى عن سؤال الهداية لهم فلما كان الكلام للتحريم كان محتملا لغاية * وهذا كثير في كلام العرب يعني اوبعني حتى والان كثير في كلامهم مثل قول امرئ القيس * شر * بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه * وايقن ان الاحقان بقصيرا * فقاتله لانيك حينك انما * نجادل ملكا او نموت فعدنا * ومثل قول الآخر * شر * لا استطيع زروا عن مودتها * اوبصنع البين بي غير الذي صنعنا قوله (وعلى هذا) اي على ان اوب يحتمل معنى الغاية قال اصحابنا اذا قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان اوفى هذه المسئلة بمعنى حتى فيصت بدخول الاولى او لا وان دخل الاخرى او لا بر في عينه لانه لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم فتزك الحقيقة وحلت على الغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحظور بيمينه فحنث وادخل الثانية او لا فقادصر على البرأى وجود الغاية فصار بارا كالقوال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس كذا ذكر في عامة شروح الجامع الان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات فبرس هذا المعنى فان النفي يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جافى زيد وما جافى عمرو وما رأيت عمرا لكن رأيت بشرا قال الله تعالى * الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم * فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف التاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف ويثبت التضيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم واتصافه ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية * وقوله والغاية صالحة احتراز من قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا او لا ادخل هذه الدار الاخرى اليوم فان اوفى هذه المسئلة ليس بمعنى الغاية لانه وان جمع بين النفي والاثبات والازدواج بينهما لكن النفي مؤبد والاثبات مؤقت والموقت لا يصلح غاية للمؤبد لان المؤبد لا ينهى الابالوت واذا تعذر جملة غاية وجب العمل بالتضيير فيصير ملتزما بالكفارة باحدى اليمينين كانه قال ان حنثت في هذه اليمين اوفى هذه اليمين فعلى كفارة وشرط الحنث في اليمين الاولى الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الدار الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنث في اليمين الاولى وبطلت اليمين الثانية لانه خير نفسه في التزام الحنث باحدى اليمين فاذا لزمه الحنث باحدهما بطلت الاخرى كالقوال لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار او لم ادخل هذه الدار اليوم فحنث في احدهما تزمه جزاؤه وبطل الآخر * ولولم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية اليوم بر في اليمين الثانية وبطلت الاولى لانه اختار بين الاثبات وان لم يدخلها حتى مضى اليوم حنث في الثانية لان شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية في اليوم وقد فأت فيها وبطلت الاولى لما قلنا كذا في شرح الجامع للشمس الاسلام الازوجندي رحمه الله

وعلى هذا قال
اصحابنا فبين قال
والله لا ادخل هذه
الدار او ادخل هذه
الدار الاخرى ان
معناه حتى ادخل
هذه فان دخل
الاولى او لا حنث
وان دخل الاخرى
اولا انتهت اليمين
وتم البر لما قلنا ان
العطف متعذر
لاختلاف الفعلين
من نفي واثبات
واغاية صالحة لان
اول الكلام حظر
وتحريم فلذلك
وجب العمل بمجازه
والله اعلم

كلمة حتى من حروف الجارة كما هي من الحروف العاطفة فأفردا الشيخ باب على حدة وأورد الباب بين باب حروف العطف وباب حروف الجر رعاية للتناسب * هذه كلمة اصلها لغاية أى هي فى اصل الوضع لغاية فى كلامهم * هو حقيقة هذا الحرف أى معنى الغاية هو المعنى الحقيقى لهذا الحرف لا يسقط معنى الغاية عنه أى من هذا الحرف * الإيجاز أى إذا استعملت مجازا كما إذا استعملت للمعطف المحض فى الافعال فإن معنى الغاية ضمير مراد حيثئذ كسائر الحقائق إذا استعملت فى غيره وموضوعاتها * ليكون الحرف موضوعا للمعنى بخصه * اللام متعلقة بقوله هو حقيقة هذا الحرف والضمير المستكن فى بخصه اما ان يكون راجعا الى الحرف والبارز الى معنى أو على العكس أى انما قلنا معنى الغاية حقيقة هذا الحرف ليكون الحرف موضوعا للمعنى بخصه ذلك الحرف بذلك المعنى فيتنبى الاشتراك أو بخصه ذلك المعنى بذلك الحرف فيتنبى الترادف * فان قيل كيف يتنبى الترادف وقد وضع لغاية حرف الى ايضا * قلنا قد ثبت الفرق المانع من الترادف بينهما وذلك ان الغاية فى حتى يجب ان تكون موضوعة بان تكون شيئا ينتهى به المذكور أو عنده كالرأس السمكة والصباح للبارحة ولا يشترط ذلك فى التى فانتع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصحمتها الى نصف الليل قال الله تعالى «وأيديكم الى المرافق» واليد من رؤس الاصابع الى المسبب ومن ذلك لا يدخل حتى على مضمر فلا يقال حناه بخلاف التى فانه يدخل على المضمر والمظهر جميعا لان الغاية فى حتى لما وجب ان يكون آخر جزء من الشئ أو ما يلاقى آخر جزء منه والمضمر لا يمكن ان يكون جزءا من الشئ بل هو نفسه امتنع دخوله على المضمر ولما يشترط ذلك فى التى لم يمتنع دخوله على المضمر * وذكر فى كتاب بيان حقايق الحروف ان الى لا تنهاه ابتداء فيما يدل عليه على نقيض من تقول خرجت من البصرة الى الكوفة فن لا ابتداء للغاية والى لا تنهاه بها ولا يجوز ان يستعمل حتى فى مقابلة من لا يقال خرجت من البصرة حتى الكوفة وذلك لان الى اصل فى الغاية لا تخرج من معناها الى معنى آخر وحتى ضعيف فى معنى الغاية فانه تخرج الى غيرها من المصانف قوله (وقد وجدناها تستعمل لغاية) جواب عما يقال قد سئنا ان الاصل فى الكلمة ان تكون موضوعة لمعنى خاص ولكن لانسلم ان ذلك المعنى هو الغاية ههنا بل يحتمل ان يكون غيره لكونها مستعملة فى غيره * فقال قد وجدناها مستعملة فى الغاية بحيث لا تسقط معنى اغاية عنها وان استعملت فى معان آخر كاستين ضرنا ان معنى الغاية هو المعنى الاصلى لهذا الحرف وانه موضوع لهذا المعنى قوله (فانه يلقى) اعلم ان مذهبا كثر النحاة ان ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كفى الى فى قولهم اكلت السمكة حتى رأسها ونمت البارحة حتى الصبح لم يوق كل الرأس وما نمت الصبح وذلك لان الاصل فى الغاية ان لا تكون داخلية فى المقيا لما صرف * ويؤيده قوله تعالى «سلام» حتى مطلع الفجر * فانه ان وقف على سلام لم يدخل مطلع الفجر تحت حكم الآية * وكذا ان لم يوقف لان سلام الملائكة ينتهى عند طلوع الفجر

(باب حتى)

هذه كلمة اصلها لغاية فى كلام العرب هو حقيقة هذا الحرف لا يسقط ذلك عنه الإيجاز ليكون الحرف موضوعا لمعنى بخصه وقد وجدناها تستعمل لغاية لا يسقط عنها ذلك فقلنا انها وضمت له فاصلها كالمعنى الغاية فيها وخلوصها لذلك بمعنى الى كقول الله عز وجل حتى مطلع الفجر وتقول اكلت السمكة حتى رأسها أى الى رأسها فانه يلقى أى يقى الرأس وهذا على مثال سائر الحقائق

على ما روى في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان جبريل عليه السلام ينزل ليلة القدر في
كبكية من الملائكة و معه لواء اخضر يركزه فوق الكعبة ثم يفرق الملائكة في الناس حتى
تسلموا على كل قائم وقاعد وذاكر ورابكع وساجد الى ان يطلع فجر * وقد
صرح في شرح المحجة بقيل ما اكل الرأس وما نيم الصباح في مسئلتى السمكة
والبسارحة * وذهب الامام عبد القاسم الى ان ما بعد حتى داخل فيما قبلها
نص عليه في المقصد فقال ويكون ما بعد حتى داخل فيما قبله الا ترى انك اذا قلت اكلت السمكة
حتى رأسها كان المعنى ان الاكل قد اشتمل على الرأس وكذا قولك ضربت القوم حتى زيد المعنى
ان زيد قد ضربته * قال واذا كانت طائفة كان مجراها مجرى الجارية في تضمن معنى الغاية تقول
ضربت القوم حتى زيد او مررت بالقوم حتى زيد وجائني القوم حتى زيد وقد صرح بان في مسائل
السمكة الثلاث ومائل البسارحة الثلاث قد اكل الرأس ونيم الصباح هو تابعه في ذلك جاز الله تعالى
في الفصل ومن حقها ان يدخل ما بعد ها فيما قبلها في مسئلتى السمكة والبسارحة قد اكل الرأس ونيم
الصباح * وذلك لان فرض ان يقضى الشيء الذي تعلق به الفعل شيئاً فشيئاً حتى يأتي الفعل على
ذلك الشيء كله فلو انقطع اكل عند الرأس لا يكون فعل الاكل آتياً على السمكة كلها ولذلك امتنع
اكلت السمكة حتى نفسها لان الفرض لا كان ما ذكرنا هو قد فات في الغاية الجلية خلا الكلام
عن الغاية فلم يصح هو رأيت في نسخة من شروح العنوان كلمة حتى اذا كانت غاية لا تدخل الغاية
تحت ما ضربت لها الغاية وهكذا قال ابن جني واليه كان يميل الشيخ ابو منصور السفاروا والشيخ
الامام علي الزيدى ولكن لا يتيم هذا على الاطلاق بل تقول ان كان المذكور بعد حتى بضاً
للمذكور قبله يدخل تحت ما ضربت لها الغاية وان لم يكن لا يدخل على هذا نص المبرد في كتاب
المقضب وابن الوارق في الفصول والعراء في المعاني وهكذا ذكر السيرا في ايضا * مثال
الاول زارني اشرف البلدة حتى الامير وسبني الناس حتى العبيد * ومثال الثاني قرأت القرآن
حتى الصباح فالصباح لا يكون داخل لانه ليس بعض الليل وكان حتى هناء بمعنى
الى * قسبن بما ذكرنا ان ما ذكر الشيخ في الكتاب هو اختيار مذهب الاكثر وعرفت به
ايضاً ان ما وقع عند البعض ان ما ذكره الشيخ سهو لانه خلاف ما في الكتب المشهورة او تصحيف
فانه من الخي لا من البقاء ومناه اكل وهم بين وتكلف ظاهر قوله (ثم قد يستعمل) اى حرف
حتى للعطف اى قيد او يضمن يستعمل معنى يستعار لما بين الغاية والعطف من المناسبة من حيث
ان المعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويتوقف عليه والغاية تتصل بما يتوقف عليه ولكن مع قيام
معنى الغاية * قال الامام عبد القاسم واذا كانت هذه الكلمة طائفة كانت مجراها مجرى الجارية في
تضمن معنى الغاية تقول ضربت القوم حتى زيد او مررت باهم حتى زيد وجائني القوم حتى زيد
بذلك على تضمنه معنى العطف انك لو حررت كان المعنى صحيحاً وانما يتخير بالعطف الحكم
وهو انها تتبع الثاني الاول كالواو * ويكون لتعظيم نحو قولهم مات الناس حتى الانبياء
* او تحقير مثل قولهم قدم الحاج حتى المشاة * وحتى هذه مخالفة لسائر حروف العطف

ثم قد يستعمل العطف
لما بين العطف والغاية
من المناسبة مع قيام
معنى الغاية تقول
جائني القوم حتى زيد
ورأيت القوم حتى
زيداً فزيداً ما فضلهم
واما اردلهم بلصلح
غاية الا ترى الى
قولهم

استنت الفصل حتى
القرعى فيعمل عطفاً
هو غاية فكانت
حقيقة قاصرة وعلى
هذا أكلت السمكة
حتى رأسها بالنصب أو
أكلته أيضاً وقد تدخل
على جملة مبتدأة
على مثال أو العطف
إذا استعملت لعطف
الجملة وهي غاية مع
ذلك فإن كآخر المبتدأ
هذ كورا فهو خبره
والأفصب إثباته من
جلس ما قبله تقول
ضربت القوم حتى
زيد فضبان فهذه
جملة مبتدأة هي غاية
معنى ومن ذلك
أكلت السمكة حتى
رأسها إلا أن الخبر
غير مذكور هنا
فيجب إثباته من جنس
ما سبق على احتمال
أن ينسب إليه أو إلى
غيره حتى رأسها
ما كولى أو ما كول
غيرى ومواضعها
في الأفعال أن يحصل
غاية بمعنى إلى أو غاية
هي جملة مبتدأة
وعلامة الغاية أن يحتمل
الصدر المتداول
يصلح الآخر دلالة
على الانتهاء

في أن ما بعدها يجب أن يكون مجزئاً لما قبلها فلا تقول ضربت القوم حتى جارا وضربت الرجال
حتى امرأة كما تقول ضربت القوم وجارا وذلك لأنها الغاية والدلالة على أحد طرفي الشيء
ولا تصور أن يكون طرف الشيء من غيرهما ولو قلت رأيت القوم حتى جارا كنت جعلت الجار
طرفاً للقوم منقطعاً لهم ولهذا كان فيها التعميم والتفصيل لأن الشيء إذا أخذ من أدناه فاعلامه
غايته وطرفه فالإنهاء غاية جنس الناس إذا أخذنا من المراتب واستقوتها صاعدين
* وإذا أخذ من أعلى الشيء فادناه طرف له وذلك بالمشاءة في الحاج تأخذ من الأفعال الرأى
ونزل فتنتهي إلى المشاءة وهي قطع الجنس كما كان الإنهاء في الوجه الأول * وعلى هذا قالوا
لو قال اعتقت غلاتي حتى فلانة أو اعتقت أماني حتى سلماً لم يقتض ما دخل عليه كلمة حتى
لأن الطمان والاماء جنسان مختلفان * ولو قال اعتقت سلماً حتى مباركاً أو حتى مبارك لا يقتض
مبارك لأنه ليس بمجزئ * بخلاف ما لو قال إلى مكان حتى في هذه المسائل فأنهم يعنون جميعاً
لا مكان جل إلى على معنى مع كافي قوله تعالى ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم * كذا في كتاب بيان
حقائق الحروف وقولهم استنت الفصل حتى القرعى * الاستن هو أن يرفع يديه ويظهرهما
معا وذلك في حالة العدو * والقرعى جمع قريع وهو الذي يقرع وهو يثأر يثنى يخرج بالفصل
* هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له أن يتكلم بين يديه لمؤلفه * فيعمل عطفاً
هو غاية لانتهاء الاستن أو إثباتها فكانت حقيقة قاصرة من حيث أنها لم تخلص لغاية * وعلى
هذا أي على أنها استعملت للعطف مع رعاية معنى الغاية وقد تدخل أي هذه الكلمة على جملة لا للعطف
بل تستأنف بعدها كما تستأنف بعد ما وإذا تقول خرجت النساء حتى همد خراجة ولهذا جاز
ادخال أو العطف عليها كافي قول امرئ القيس * شعره مطوب بهم حتى تكل فزيمهم * وحتى
الجياد ما يدن بارسان * فالجاء مبتدأ وما يقدر خبره * والواو داخلة عليه لأن هذه ليست
بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجز دخول حرف آخر عليها كالمجز إذا كان حرف عطف
قطعا في قولك ضربت أقوم حتى زيدا الأثر لا تقول ضربت القوم وفمراً فقوله وحتى
الجايد مبتدأ قوله واما الجياد في كون ما بعدهما مبتدأ على مثال أو العطف إذا استعملت لعطف الجملة
فأنها في هذا المحل لا ابتداء للعطف عند البعض ولهذا سمعوا أو الاستيناف والابتداء فهذه جملة
هي غاية أي لضرب قائم فهي على احتمال أن ينسب أي ذلك الخبر المتيقن من جنس ما قبله * والـ
أي إلى المتكلم قوله (و مواضعها) أي مواقع كلمة حتى في الأفعال أن يجعل غاية بمعنى إلى من غير أن
تكون جملة مبتدأة كقوله سرت حتى أدخلها أو غاية هي جملة مبتدأة كقوله خرج النساء حتى
خرجت هند وذلك لأن هذه الكلمة في الأصل لغاية فوجب العمل به ما يمكن * فإن قيل
لما جعلت بمعنى إلى كيف جاز دخولها على الفعل لأنها إذا ذك حرف جر قلنا بما جاز ذلك لتكون
أنه يدرك في ذلك الفعل وأن مع الفعل في حكم الاسم فتكون داخلة على الاسم تقدر أو يكون
مادخل عليه مجرور المصل بها هو علامة الغاية أن يحتمل الصدر المتداول بأن يصلح فيه ضرب
المدة * أو يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالصباح في قوله أن لم اضربك حتى تصبح فإن
لم يوجد أحد المعنيين لا يمكن جعلها لغاية * فإذا قل عبيد حر أن لم تخبر فلاناً بما صنعت حتى يضربك

لا يمكن ان يحصل حتى هنا للغاية لان الاخبار مما لا يتدفعصل بمعنى لامى فاذا اخبره ولم يضربه
 بر فى عينه لان شرط البر الاخبار لا يبر وقد وجدوا لو قال عبده حر ان لم اضربك حتى تضربنى
 او تشتمنى فضربه ولم يضربه المضروب را بضا لان الضرب وان كان فعلا متدلكا لكن الضرب
 والشتم من المضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الضرب فلا يمكن ان يحصل
 غاية فيحصل على الجزاء * قال شمس الامثة رحمه الله مراده اظهار عجزه عن الضرب لا وجود
 فعل الضرب منه ومعناه ان اضربك حتى تضربنى ان قدرت على ذلك واكثر لا تقدر فبين
 الناس عجزك وضعتك بضربى اياك فاذا كان المقصود نفي فعل الضرب لا يمكن ان يحصل غاية
 * فان لم يستقم فللمجازاة اى ان لم يستقم ان يحصل غاية نفوات المعنيين المذكورين او احدهما
 يحمل على المجازاة بمعنى لامى للناسبة بين المجازاة وبين العاية لان الفعل الذى هو سبب ينهى بوجود
 الجزاء عادة كما ينهى بوجود الغاية وهذا اى الحمل على المجازاة انما يكون اذا صلح الصدر سببا ولم
 لم يصلح الاخر غاية حتى لو صلح الاخر غاية مع كون الصدر صالحا للسببية يجعل غاية كقولها ان
 اضربك حتى تصبح ضدي حر هو هذا نظير قسم العطف من الاسماء اى حتى التى للمجازاة فى الافعال
 نظير حتى العاطفة فى الاسماء من حيث ان معنى الغاية باق فيها من وجه * فان تعذر هذا اى
 جعلها للمجازاة يحصل للعطف المحض * وعلى هذا اى على المعانى الثلاثة التى ذكرناها لها
 فى الافعال ثبت مسائل اجماعيا فى الزيادات هو حاصله ما ذكر فى الذخيرة ان كلمة حتى فى الاصل
 للغاية فيحصل عليها اذا امكن وشرط الامكان ان يكون الفعل المتبادر ان يكون مادخلت
 عليه مؤثرا فى انهاء المصروف عليه * فان تعذر جعلها على الغاية يحمل على لام السبب ان امكن
 وشرط الامكان ان يكون الحلف مقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص
 آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله عادة اذ الجزاء مكافاة الفعل وهو لا يكا فى نفسه عادة
 * فان تعذر ذلك يحمل على العطف * ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبرقان اقل
 قبل الغاية يمحى فى عينه * ومن حكم لام السبب ان يشترط وجود ما يصلح سببا لوجود
 السبب * ومن حكم العطف ان يشترط وجودهما البرقوله (قال الله تعالى حتى يعطوا الجزية)
 * وحتى تقبلوا وحتى تستأسوا كلمة حتى فى هذه الايات بمعنى الى لان صدر الكلام هو
 قوله عن اسمه فأتوا وقوله لا تقربوا الصلوة وقوله لا تدخلوا يحتمل الامتدادا للمفالة
 تمتد يوما ويومين واكثر وقبول الجزية يصلح منها لها وكذا لمع من اداء الصلوة جنباً بمتد
 والاقبال يصلح منها لها * وكذا المنع من دخول بيت الغير يمتدوا الاستئناس وهو الاستئذان
 يصلح منها له قوله (قال الله تعالى وقائلوهم حتى لا تكون فتنة) اى كيلا يكون فتنة اى محاربة
 * وانما جعلت حتى هذه بمعنى لامى لان اخر الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر اذ القتال
 واجب مع عدم المحاربة فانهم وان لم يدونا بالقتال وجب عليها محاربتهم وصدر الكلام يصلح
 سببا لانتهاء الفتنة فوجب الحمل على لامى هو هذا اذا فسرت الفتنة بالمحاربة فان فسرت بالشرك يكون
 حتى بمعنى الى على ما ذكر فى الكشف وقائلوهم حتى لا تكون فتنة الى اى لا يوجد منهم شرك فقول يكون

فان لم يستقم فللمجازاة
 بمعنى لامى وهذا اذا
 صلح الصدر سببا ولم
 يصلح الاخر غاية
 وصلح جزاء وهذا
 نظير قسم العطف من
 الاسماء فان تعذر هذا
 جعل مستعار للعطف
 المحض وبطل معنى
 الغاية وصلى هذا
 مسائل اجماعيا
 فى الزيادات
 ولهذه الجملة ما خلا
 المستعار المحض ذكر
 فى كتاب الله تعالى
 قال الله تعالى حتى
 يعطوا الجزية عن
 يدهم صاغرون
 وحتى تقبلوا وحتى
 حتى تستأسوا ومله
 كثير وقائلوهم حتى
 لا تكون فتنة وقال

وزلز لواحتي يقول الرسول بالنصب على وجهين احدهما الى ﴿ ١٦٤ ﴾ ان يقول الرسول فلا يكون فعلهم سيبا

للقالة الرسول وينتهي
فعلهم عندة الله على
ما هو موضوع الغايات
انها اعلام الانتهاء من
غير اثر والثاني
وزلز لواحتي يقول
الرسول فيكون فعلهم
سببا لمقاتته وهذا
لا يوجب الانتهاء
وقرى حتى يقول
بالرفع على معنى جملة
مبتدأة اى حتى
الرسول
يقول ذلك فلا يكون
فعلهم سببا ويكون
متاهايه وقال محمد
في الزيادة في راجل
قال لرجل عبي
حر ان لم اضربك
حتى تصبح او حتى
تسكى يدي او حتى
يشفع فلان او حتى
تدخل الليل ان هذه
غايات حتى اذا قلع
قبل الغايات حث لار
الفعل بطريق التكرار
يحتل الامتداد في
حكم البر والكف
عنه محتمل في حكم
الحث لا محالة وهذه
الامور دلالات

الدين كله ويحصل عنهم كل دين باطل ويبقى فيهم دين الاسلام وحده قوله (قال الله تعالى
وزلزوا حتى يقول الرسول اول الاية ام حسبتم ان تدخلوا الجنة * ام مقطعة وهي
الهزة فيها لا تقرير وانكار الحسبان واستعاده لما ذكرنا كانت عليه الامم من الاختلاف على
التبيين بمدحى البيانات * ولما فيها معنى التوقع اى اتيان ذلك متوقع منظر اى احسبتم ان
تدخلوا الجنة من غير بلاء ولا مكروه * ولما بانكم مثل الذين * اى حالهم التي هي مثل في الشدة
* ثم بين المل فقال مستهم البأساء الشدة * والضراء المرض والجوع * وزلزوا وازعجوا
ازعاجا شديدا شيها بالزلزلة بما اصابهم من الاهوال والافزاع * حتى يقول الرسول قرى
بالنصب والرفع والنصب وجهان احدهما ان يكون حتى بمعنى الى اى حر كوا بالتوامع البلاء الى
الغاية التي قال الرسول وهو اليسع او شياء متى نصر الله اى بلغهم الضجر ولم يبق لهم صبر
حتى قالوا ذلك * ومعناه طلب النصر وبنيته واستعالة زمن الشدة * الا ان نصر الله قريب *
على ارادة القول بمعنى تقبل لهم ذلك اجابة لهم الى طابتم من عاجل النصر فعلى هذا الوجه لا يكون
فعلهم اى زلزلتهم وانصافهم بالبلايا سببا لمقاتلة الرسول بل ينتهي فعلهم عند مقاتته * ولا يقال
ليس لهم فعل بل وقع الزلزال عليهم فكيف جعل ذلك فعلهم * لانا نقول لما زلزوا كان
الزلزل موجودا منهم لانهم اذا حر كوا كان الفرك موجودا منهم خصوصا على اصطلاح اهل
التصوف منهم هم الفاعلون بسبب ان الزلزال استند اليهم على بناء المفعول * على ما هو موضوع
الغايات انها اعلام الانتهاء من غير اثر بمعنى ان الغاية علامة على انتهاء الغاية من غير ان يكون لها
اثر في انتمائه كالميل والطريق والمارة للمسيح والاحصان فرج فانها اعلام على هذه الاشياء من
غير ان يضاف الباء وجود تلك الاشياء او معناه من غير ان يكون للفعل اثر في ايجادها فاعية واثباتها
كحدود الدار اعلام على انتمائها من غير ان يكون للدار اثر في ايجادها * والوجه الثاني ان يكون
بمعنى لامى كقولك اسلمت حتى ادخل الجنة اى وزلزوا اى يقول الرسول ذلك القول *
فعلى هذا يكون فعلهم اى زلزلتهم سببا لمقاتته وهو لا يوجب الانتهاء بل يكون داعيا اليه *
ووجه الرفع ان يكون الفعل بعده معنى الحال كقولهم شربت الابل حتى يجئ العير يجر يبطه
الانها حال ماضية بحكمة فعلى هذا الوجه بقى فيه معنى الغاية ويكون هذا نظير قوله او غاية
وهي جملة مبتدأة قوله (لان الفعل) اى الفعل المحلوف عليه وهو الضرب * يحتمل الامتداد
بطريق التكرار بمعنى لا امتدادا لفعل ما حقيقة لانه عرض لا يلقى فلا يتصور امتداده لكن بعض
الافعال قد يحتمل الامتداد بتعدد الامان من غير فصل كالجولوس والركوب والضرب من هذا
القبيل وكان شرط البر وهو المدالى الغاية المضروبة له متصورا وادان كان محتملا للامتداد بالطريق
الذى قلنا كان الكف عنه اى عن الفعل المحلوف عليه بان يقطع قبل الغاية محتمل هذا الفعل لا محالة
فيكون شرط الحث متصورا ايضا ولا بد من تصور شرط الحث لانقاد النبي حتى لو قال والله لا قتلن
ولا تاو فلان ميت وهو لا يعبر عنه لا يمحتمل لان شرط الحث غير متصورها كشرط البر كذا في بعض
لشروح وهذه الامور اى الافعال المذكورة من الصيام وانتكاح البياي تأملها وشفاعه فلان ودخول

فوجب العمل بحقيقتها

فصار شرط الحث الكف عنه قبل الغاية ولو قال عبدي حران لم أتك حتى تغذي بي فانه لم يغذ لم يحث لان قوله حتى تغذي لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان والايان يصلح سببا وانتهاء يصلح جزاء لحمل عليه لان جزاء السبب غاية فاستقام العمل به فصار شرط بره فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالانتهاء وقد وجدوا لو قال عبدي حران لم أتك حتى اتغذ عندك كان هذا العطف الحث لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح ايانه سببا لفعله ولاضله جزاء للاتيان نفسه فاذا كان كذلك حمل على العطف الحث وكذا ان الماتك حتى اغذيك فصار كانه قال ان لم أتك فأتد عندك حتى اذا اتاه فلم يغذ

الغاية دلالات الافلاع اى الامساك والكف عن الضرب لان الانسان يتمتع عن الضرب بها فوجب العمل بحقيقتها اى بحقيقة الغاية ووجب حمل حتى عليها فاذا انقطع قبل الغاية كان حاثا فان قيل شرط البر متصور الوجود في الزمان الثاني فلماذا يحث في الحال قلنا البمين تقع على اول الوهلة لان الحامل على البمين يخط لحقه من جهة في الحال هذا هو العادة فيتعبد به البمين وهذا الذي ذكرنا اذ لم يغلب على الحقيقة صرف كما في الامثلة المذكورة فان غلب عليها عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اتك اوحى بموت كان هذا على الضرب الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يدرك لفظة الضرب وانما يدرك ذلك اذالم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية لبيان شدة الضرب معتمد متعارف * ولو قال حتى يغشى عليك اوحى حتى يبي كان على حقيقة الغاية لان الضرب الى هذه الغاية معتمد كذا قال شمس الاعذار جهالة قوله (حتى تغذي بي) لا يصلح دليلا على الانتهاء (التغذية لا تصلح دليلا على انتهاء الاتيان وكذا الاتيان ليس بمستدام ايضا الاتري انه لا يصح ضرب المدة فيه فقات شرط الغاية بجعلها ولكنه يصلح سببا للتغذية لان الاتيان على وجود التعظيم والزيرة احسان بدنى الى الزور فيصلح سببا لاجسان مالى منه الى الزائر ومن هذا قيل من زار حيا ولم يبق عنده شيئا فكما غار ميتا * والتغذية صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان * وقوله على وجه يصلح سببا للجزاء بان يكون على وجه التعظيم والزيرة احتراز عن الاتيان على وجه التضمير بان اتاه ليضره او يشتمه او يؤذيه فانه لا يصلح سببا للتغذية فلا يكون شرط البر * وكذا الحكم في قوله ان لم تأتى حتى اغذيك * ولو قال عبدي حران لم أتك حتى اتغذي عندك او قال ان لم تأتى حتى تغذي بي فعبدي حران حتى للعطف الحث من غير رعاية معنى الغاية فيه لان هذا الفعل اى التغذي من غذاء الغير عند الاباحة احسان قال عليه السلام لو دعيت الى كراع لاجبت * الاتري ان ترك الاكل عند الاباحة اساءة ودليل على العداوة حتى اوجس الخليل صلوات الله عليه خيفة في نفسه من الضيف اذ لم يأكلوا من ضيافته واذا كان كذلك لا يصلح منيا للاتيان * والوارد من الفعل الغذية اى التغذية التى يبتنى عليها التغذى احسان لما ذكرنا فلا تصلح غاية للاتيان بل هى داعية اليه اذا الانسان عيدا للاحسان فلا يمكن حمل حتى على الغاية ولا يصلح ايانه سببا لفعله اى الفعل نفسه كما ان فصله لا يصلح جزاء لايانه فتمت زجره على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى نعم لان التعقيب بتاسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين بوصف التعقيب كما لو قال ان لم أتك فأتد عندك قوله (حتى اذا اتاه فلم يغذ) الى آخره * اعلم ان هذه المسئلة على وجهين * اما ان وقت باليوم بان قال ان لم أتك اليوم حتى اتغذي عندك او لم وقت * فان وقت فنشرط البر ووجود الفعلين في اليوم وشرط الحث عدم احدهما فبه حتى اذا اتاه في اليوم وتغذى عنده في ذلك اليوم متصلا بالاتيان ومترابعا عنه كان بارا لوجود شرط البر * الا اذا عني الفور فيشرط وجود

الفعلين بصفة الاتصال * وان لم يوقت كان شرط الوجود الفعلين في المربصة الاتصال
 او الزاخي اذ لم ينوالقور وشرط الحث عدم احدهما في المربضا حاصل ماذ كرف عامة
 نسخ الزادات * وهكذا ذكر الشيخ في شرح الزادات ايضا فقال اذ ان لم آنك حتى
 اتقضى عندك اليوم وان لم تأت حتى تقضى عندك اليوم فكذا فانه لم يتقضى
 عنده في ذلك اليوم حث لان شرط البر وجود الامرين في اليوم ولم يوجد *
 وان لم يوقت باليوم لا يثبت لانه يرجى البر وهو التقضى في وقت آخر وهكذا ذكر
 شمس الائمة في شرح الزادات ايضا * واذا تحققت هذا علمت ان في قوله في الكتاب
 حتى اذا اتاه فلم يتقضى ثم تقضى من بعد غير مترخ قد برنوع اشتباه لان لقوله فلم يتقضى
 مع قوله تقضى من بعد غير مترخ نوع منساق * ونظني ان المسئلة كانت موضوعة
 في المكتبات في اليوم مثلها في اصول شمس الائمة وعامة نسخ الزادات فسقط لفظ
 اليوم من قلم الكاتب * وعلى ذلك التقدير كان معنى ماذ كرف في الكتاب حتى اذا اتاه
 في اليوم * فلم يتقضى عنده اى على فور الاتيان * ثم تقضى من بعد اى من بعد ان لم يتقضى على
 الفور * غير مترخ اى من اليوم قد بر * وان لم يتقضى في اليوم اصلحا حث * فلماذا اجرى بها
 على اطلاقها كما هو المذكور في الكتاب فانا لا ادرى معنى قوله غير مترخ اذ لو قدرت
 غير مترخ من الاتيان لا يستقيم ذلك مع قوله فلم يتقضى ولو قدرت غير مترخ من الهمرلا
 فائدة فيه اذ لا يتصور التقضى مترخا من الممر * وفي بعض الحواشي ثم تقضى من تقضى غير
 مترخ اى قبل الافتراق عن ذلك المجلس ولا حرف صحته قوله (وهذه استعارة) اى
 استعارة حتى لمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية فيه بوجه استعارة لم توجد
 في كلامهم فانهم لا يقولون رأيت زيدا حتى عمرا كقولون رأيت زيدا فعمرا او ثم عمرا وكان
 ينبغي ان لا يجوز لانها من باب التثنية ولم يوجد في لغتهم لكن هذه استعارة اقترحها محمد اى
 اى استخرجها بقرينه على طريقة استعاراتهم مع ان قوله مستغن عن الدليل فان ائمة اللغة
 مثل ابي حنبل وغيره كانوا يحبون بقوله فكان مستغنا عن الدليل * اذا قلت حذام فصدقوها
 * فان القول ما قلت حذام * وذكرا ابن السراج ان المرسل عن معنى الفزاة قال هو الشمس كذا
 قاله محمد بن الحسن على ان في الاستعارة لا يشترط السماع بل يشترط المعنى المناسب الصالح
 للاستعارة على ما مر بانه وقد وجدنا ذكر في الكتاب * وهذا اى ماذ كرنا من استعارة حتى
 للعطف المحض على مثال استعارات اصحابنا * في غير هذا الباب اى باب حتى مثل استعارتهم البيع
 فنكاح والطلاق والحوالة لوكالة ونحوها * واذا استعير اى حتى للعطف استعير بمعنى
 الفاء اى بمعنى حرف يوجب التعقيب مثل الفاء و ثم دون الواو لان التعقيب اشد مناسبة وبجائسة
 لغاية من مطلق الجمع لوجود الترتيب فيهما * والامام المتأني جملة بمعنى الواو فقال وان تعذر الحمل
 على الجزاء يحمل على العطف كقولك جاءني القوم حتى زيدا وزيد ثم قال في قوله ان لم آنك
 اليوم حتى اتقضى عندك تقديره ان لم آنك اليوم واتقضى عندك والله اعلم

ثم تقضى من بعد غير
 مترخ قد بر وان لم
 يتقضى اصلحا حث وهذه
 استعارة لا يوجد لها
 ذكر في كلام العرب
 ولا ذكرها احدهم
 ائمة النحو واللغة فيما
 اهل كتب الاستعارة
 بديمة اقترحها اصحابنا
 على قياس استعارات
 العرب لان بين العطف
 والغاية مناسبة من
 حيث يوصل الغاية
 بالجملة كالعطف
 وقد استعملت بمعنى
 العطف مع قيام الغاية
 بلا خلاف فاستقام
 ان يستعار للعطف
 المحض اذا تعذر
 حقيقته وهذا على
 مثال استعارات
 اصحابنا في غير هذا
 الباب ويبنى ان يجوز
 على هذا جاءني زيد
 حتى عمرو وهذا غير
 مسموع من العرب
 واذا استعير للعطف
 استعير لمعنى الفاء
 دون الواو لان الغاية
 تجانس التعقيب

(باب حروف الجر)

(باب حروف الجر)

اما الباء فللا لصاق
هو معناه بدلالة
استعمال العرب
وليكون معنى تخصه
هو له حقيقة ولهذا
صحبت الباء الايمان
فحين قال اشتريت منك
هذا العبد بكر من
حنطة ووصفها ان
الكر ممن يصح
الاستبدال به بخلاف
ما اذا اضاف المقد
ان الكر قال اشتريت
منك كر حنطة
ووصفها بهذا العبد
انه يصير سلا يصح
الامو جلا ولا يصح
الاستبدال به لانه اذا
اضاف البيع الى
العبد قد رجعه له اصلا
والصقة بالكر فصار
الكر شرطا يلصق
به الاصل وهذا احد
الايمان التي هي
شروط واتباع
ولذلك قلنا في قول
الرجل ان اخبرتنى
بقدم فلان فبدي
حرانه يقع على الحق

سميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المائل لزيد *
وسميت حروف الاضافة لان وضعها على ان تقضى بماتى الافعال الى الاسماء الباء للاصاق
هو معناها بدلالة استعمال العرب وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع * وليكون
عطف على الدليل الاول معنى اى للاستعمال ولاجل ان يكون للباء معنى يخص الباء بذلك المعنى
نميا للاشتراك هو له حقيقة اى يكون ذلك المعنى للباء معنى حقيقيا ثم الاصاق يقتضى
طرفين ملصقا وملصقا به فمادخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الآخر هو الملصق في
قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصقة الكتابة بالقلم * ولما كان
المقصود في الاصاق ايصال الفعل الاسم دون مكسره اذ المقصود من قولك كتبت بالقلم وتجرت
باقدوم وقلعت بالسكين وضربت بالسيف ونحوها الصاق هذه الافعال بهذه الاشياء دون العكس
كان الملصق اصلا والملصق به نميا بمنزلة الالة لشيء هو لهذا صحبت الباء الايمان اى لما ذكرنا
انها للاصاق وان الاصاق يقتضى طرفين ملصقا وملصقا به والملصق هو الاصل والملصق به
هو الشئ صحبت الباء الايمان لان التمن ليس بمقصود في البيع بل هو تبع بمنزلة الالة لا ترى ان
الفرض الاصل في البيع الاتفاق بالمملوك وذلك يحصل بما هو مبيع لا بما هو ممن لانه في الغالب من
القدور وهى ليست بمتنفع بها في ذاتها وانما هى وسيلة الى حصول الفائدة كالآلة لشيء ولهذا
يجوز البيع وان لم تكن التمن ولا يجوز بيع ما ليس منده اذ ادخل الباء في الكر الموصوف صار مما
بدلالة الباء وبهذا البيع مساومة ووجب الكر في الذمة حالا كما ذاعسمى دراهم او دنانير لان
المكيل والموزون مما يجب في الذمة ويصح التصرف فيها قبل قبض بالاستبدال كما في سائر
الايمان وان ادخل الباء في العبد المشار واضاف المقد الى الكر الموصوف اذ سلموا يصير
العبد رأس مال السلم بدلالة الباء لان رأس المال هو التمن في السلم ويصير الكر مبيعا لاضافة الة
اليه فيعتبر شرائط السلم من التأجيل وقبض رأس المال في المجلس وعدم صحة الاستبدال به
قبل قبضه وبيان مكان الابقاء عند ابي حنيفة رحمه الله قوله (ان اخبرتنى بقدم فلان) الى
اخره قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع الاخبار يقتضى مفعولين احدهما الذى ياتيه
والثاني الكلام الذى يصلح دليلا على المعرفة فاذا قال ان اخبرتنى بقدم فلان كان القدوم
مشغولا بالخاص فلم يصلح مفعول الخبر لاحقة ولا مجازا لان المشغول لا يشغل فاحتج الى
مفعول اخر هو كلام كما قال ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدمه في القدوم واقعا على حقيقة فضلا
والصاق الخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده والباء للاصاق فلذلك اقتضى وجوده فاما اذا قال
ان اخبرتنى ان فلانا قدم فاطبر به هو اقدم وهو انفعول والقدوم بحقيقة لا يصلح مفعول الخبر
فصار عبارة عن التكليم بفصار التكليم به شرطا لله كانه قال ان تكلمت بهذا فبدي حره ولا
يلزم عليه قوله ان كنت تحبني بقلبك فكذلك الة كاذبة احبكت حب تطلق خلافا لمصدا مع ان
محبتها لم يلصق بقلبيها لان الايمان جعل خلفا عن القلب لعدم امكن الاطلاع على ما في القلب فلم ينفذت

اليه فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالتصاق به، وهذا ايضا بخلاف قوله ان اعلتنى ان فلانا قد مضى حرقا فاعلم حيث لم تبحث الان يكون حقا كما لو قال ان اعلتنى بقدمه لان الاحلام ما يفيد العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما * فان قيل الاخبار الاعلام والخبر العلم قال تعالى اخباراه وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراه اى علما الا ترى ان الخير من اسماء الله تعالى كالعليم بل ابلغ منه لانه اسم للعليم بالاسرار الخفية ولهذا سمي الا كخبريا للعلم بخبيا الارض ومنه سمي الامتحان اختبارا فكان الاخبار والاحلام سواء فينبغي ان يقع على الحق في الصورتين كافي الاعلام، قلنا الحقيقة ما ذكرنا لكن الخبر قد استعمل في العرف لما يصلح دليلا على المعرفة فصار ينطلق على الحق والكذب الا ترى انه يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال بل ذلك في العلم فلهذا افترقا قوله (لان ما محببه الباء لا يصلح مفعول الخبر) اى الاخبار لكونه معمول الباء فلا يصلح معمول لشيء آخر * ولقائل ان يقول قد سلمنا انه لا يصح معمول لامل آخر في الظاهر ولكن لانسلم انه لا يصح معمول لشيء آخر من حيث المعنى والحل فيكون مجرورا بالياء ومنصوب للحل بالفعل الا ترى ان في قوله اخبرنى بهذا الخبر زيد كان الطرف وهو الجار والجرور المفعول الثانى من غير اختيار شئ اخر اذا لا يستقيم فيه اخبرنى خبرا ملصقا بهذا الخبر زيد فكذا هذه ويمكن ان يحجب عنه بان الباء للالتصاق حقيقة وقد يحكى لتعديده بمعنى الهزمة كقولك ذهب به وخرج به اى اذهبه واخرجه والاخبار بما يتعدى الى المفعول الثانى بنفسه وبالياء ففيما يمكن جعله متعديا بنفسه وجبا قول بل تنبى الباء على حقيقة وان لم يمكن ذلك جعل متعديا بالياء فمسئلة الكتاب من القسم الاول وما ذكرنا من القبول الثانى فاذنك افترقا وان مع ما بعدها مصدراى في تأويل المصدر كما في قولك اعجبنى ان زيدا قام واقام وبلغنى ان عمرا منطلق معناه اعجبنى قيام زيد وبلغنى انطلاق عمرو واذا كان في معنى المصدر صار في تأويل المفرد فصلح مفعولا ومفعول الخبر اى الاخبار كلام وهو ان يقول قدم فلان لاحقيقة فعل القدوم لان الاخبار قول والقدوم فعل والفعل لا يصلح مفعول القول * بوضعه ان في قولك ضربت زيدا لا يكون معنى زيد مفعولا لضربت لان الشخص لا يتأثر بالقول حقيقة بل مفعوله لفظ زيد فكذلك حقيقة تقدم لا تصلح مفعول اخبرتنى لانه قول والقدوم فعل الان معنى زيد يصلح ان يكون متأثرا بمدلول ضربت وهو حقيقة الضرب وفعل القدوم هنا لا يصلح ان يكون متأثرا بمدلول اخبرتنى وهو حقيقة الاخبار لان حقيقة التكلم بالخبر وذلك لا يعود الى القدوم بوجه فلذلك لا يصلح مفعولا له واذا ثبت هذا كان معنى قوله ان اخبرتنى ان فلانا قد مضى خبر قدوم فلان والخبر ما يصلح دليلا على وجود الخبر به لا ما يوجب وجوده لا محالة فصار شرط الحذف كلاما يصلح دليلا على القدوم وقد وجد ذلك في الاخبار كاذبا فيصحت قوله (ولهذا) اى ولان الباء للالتصاق قالوا يعنى اصحابنا في قول الرجل انت طالق بمشية الله وبارادته اى بمعنى الشرط لان الالتصاق يؤدى معنى الشرط ويضئ اليه وكذلك اخواتها حسلى ما قال في الزادات

لان ما محببه الباء لا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعول الخبر محذوف بدلالة حرف الالتصاق كما يقول بسم الله اى بدأت به فيكون معناه ان اخبرتنى ان فلانا قد مضى فانه يتناول الكذب ايضا لانه خبره شعول بالياء فصلح مفعولا وان ما بعدها مصدر ومعناه ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدمه والقدوم اسم لفعل موجود بخلاف قوله ان اخبرتنى قدمه ومفعول الخبر كلام لافعل فصار المفعول الثانى التكلم بقدمه وذلك دليل الوجود لا موجب له لا محالة ولهذا قالوا في قول الرجل انت طالق بمشية الله وبارادته اى بمعنى الشرط لان الالتصاق يؤدى معنى الشرط ويضئ اليه وكذلك اخواتها حسلى ما قال في الزادات

لما جعل الطلاق ملصقا بالمشية لا يقع قبل المشية اذ لا يتحقق الا لصاق بدون المصق به وهذا هو
 معنى الشرط اذ لا وجود للشرط بدون الشرط غير ان التعليق عشية الله ابطال للاجاب لما عرف
 فلهذا لا يقع شيء كالقول ان شاء الله * ولو اضاف المشية الى العبد بان قال عشية فلان كان تعليقا
 ومليكا بمنزلة قوله ان شاء فلان فيقتصر على مجلس العلم وكذلك اخواتها اي امثال المشية كالرضا
 والخفية على ما ذكر في الزيادات * المذكور فيها عشرة الفاظ المشية والارادة والرضا والحبية
 والامر والحكم والاذن والقضاء والقدرة والعلم وانها قد تنضاف الى الله تعالى وتنضاف الى
 العبد ايضا ففي الاربعة الاول ان اضيفت الى الله تعالى لا يقع شيء وان اضيفت الى العبد كان مليكا
 فيقتصر على مجلس العلم وفي الستة الباقية يقع الطلاق في الحال سواء اضيفت الى الله عز وجل
 او الى العبد * وذلك لان معنى قوله يا امر فلان او يحكمه او يأذنه او يعلمه يا امر فلان ياي ويحكم
 فلان على ذلك او يأذن فلان في ذلك او يعلم فلان معنى ذلك فيكون هذا كله تحقيقا لا ايقاع
 ولا يمكن ان يجعل ذلك معنى الشرط لانه لو قال فلان احكم و آمر واعل وأذن لا يكون شيء منه
 تخيرا بل يكون قوله احكم الزامه لذلك وفيما تقدم لو قال شاء كان تخيرا وكذلك قوله عشية فلان
 يكون تخيرا لانه فلان كذا في زيادات شمس الائمة * فان قيل هلا جلت الباء في مسئلة المشية و
 اخواتها على السببية لانها قد تستعمل بمعنى السبب قال تعالى * جزاء بما كسبوا ذلك مما عاصوا جزياهم
 بينهم * واذما جلت على السبب تطلق في الحال كما قال انت طالق لشيء الله وامشية فلان لان التعليل
 يدل على تحقق الايقاع لا على اتفائه * قلنا الحمل على ما ذكرنا من الشرط اولي لانه اقرب الى
 الاصل لان في الاصلاق معنى الترتيب لانه يقتضي ملصقا به متقدما على الملصق زمانا لا يمكن
 الاصلاق في والترتيب انما في الشرط والشرط موجود بخلاف العلة مع العلول لان العلة
 مقارن للعلول زمانا قوله (وقال الشافعي) الى اخره مذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الباء في قوله
 تعالى * واسموا برؤسكم تقيضي لان الباء اذا دخلت في الحمل افادت التبعيض لغة يقال سمعت
 الرأس اذا استوعبته وسمي بالرأس اي بعضه هذا هو المفهوم منه في عرف الاستعمال * ولان
 الاستيعاب ليس بشرط باتفاق بيننا وبينكم ثبت ان المراد بعض الرأس واذا ثبت البعض مرادا
 يتأدى الواجب بادنى ما ينطلق عليه الاسم كالقول اسموا برؤسكم فيكون تقدير الواجب
 ثلاثة اصابع او ربع الرأس زيادة على النص بالرأس او تخبر الواحد فيكون مردودا ولا معنى لقول
 من يقول مطلق سمع البعض ليس المراد لان ذلك يحصل بفضل الوجود لا بتأدي به الفرض بالاتفاق
 ففرقنا ان المراد بعض وقدر وذلك مجمل لعدم اولوية بعض على بعض فكان فضل النبي وهو
 ما روي انه صلى الله عليه وسلم مع ناصيته ياناه * لانه يقول عدم الجواز لقوات الترتيب
 الواجب عندي لعدم حصول سمع البعض فانه لو استوعب رأسه بالسمع بعد فضل الوجه
 قبل غسل اليدين لا يعتد به عندي لقوات الترتيب فكذا هنا * وقال مالك رحمه الله الباء صلة
 اي من مودة زيدت لتأكيد في قوله تعالى تقيت بالدهن * وقوله عز اسمه * ولانلقوا بأيديكم
 الى التهلكة اي لانلقوا ايديكم كذا قاله عبد القاهر واذا كانت مودة واجب مع الكل كالقول
 واسموا برؤسكم * قال وما قلناه وان كان فيه عمل بالمجاز لكنه احوط لان فيه اخروج من

وقال الشافعي الباء
 لتبعيض في قول الله
 تعالى واسموا
 برؤسكم حتى واجب
 سمع بعض الرأس
 وقال مالك رحمه الله
 الباء صلة لان المسموع
 فعل متعد في كذا الباء
 كقوله تعالى تقيت
 بالدهن فيصير
 تقديره واسموا
 رؤسكم

العهد بيقين كان الاخذ به اولى على انا ان علما بحقيقتها ذلك يجب الاستيعاب ايضا لان الباء
للاصاق حقيقة وقد الصق المسح بالرأس وهو اسم لكلمة لا يعضه فيقتضي مع جميع الرأس
قوله (وقلنا نحن اما القول بالتبعض فلا اصل له) اى القول بالتبعض كلام من تشبهى لا دليل عليه
اذ لم يثبت من احد من نقلة اللغة انها للتبعض انما الموضوع للتبعض كلمة من فلو اذنت الباء
التبعض لوجب التكرار اى الترادف لدلالة اللفظين على معنى واحد وهو الاشتراك ايضا لان الباء
للاصاق بالاتفاق فلو اذنت التبعض لكان لفظا احدا لا على معنيين مختلفين وكل منهما خلاف
الاصل لما مر غير مرة وهذا رد الكلام القائلين بالتبعض وقوله لا يصار الى انه الحقيقة ردنا قول
مالك اى اذا امكن العمل بالحقيقة لا يصار الى الغشاه من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا فوجب
العمل بالحقيقة وبان جاز ترك الحقيقة في موضع لقيام الدليل لا يلزم منه تركه في موضع لا دليل عليه
فكانت الباء على حقيقتها في هذه الآية كما هو اصلها وبان هذا اى بان انما للاصاق في الايقوان
التبعض ثبت بطريق آخر لا بالباء ان المسح لا بد له من آلة وعمل فاذا دخلت الباء في الآلة كان الفعل
متعديا الى المحل ويصير المحل مفعول فعله فينبول جميع المحل كقولك مسحت الحائط يدي او
مسحت يدي الحائط واذا دخلت في المحل كان الفعل متعديا الى الآلة ولهذا ظهر عمله فيها حتى
انصببت بذلك الفعل بالمفعولية فهذا لا يقتضى الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الفعل بالمحل كله
او بعضه لكن بهذه الآلة * واذا قررو هذا صار تقدير الآية واسمها ايديكم برؤسكم فلا يقتضى
هذا الكلام استيعاب الرأس المسح كافة ماله * لانه اى المسح ضم مضاف الى الرأس بل اضيف
الى اليد * والواو في قوله وهو غير مضاف للمحل والجملة في معنى التعليل * لكنه اى لكن هذا
الكلام يقتضى وضع الآلة المسح على الرأس والصاقها * وذلك اى وضع الآلة لا يستوجب
الرأس في العادات ايضا لان اليد لا تستوجب الرأس عادة * الان على هذا التفسير لا يصلح
قوله (فصار المراد به اكثر اليد) نتيجة له فيجعل الضمير المنسوب في لا يستوبه ما دنا الى الآلة
على تأويل المذكور اى الوضع لا يستوجب الآلة في العادات يعنى هذا التقدير وان اقتضى
ان يكون المسح متاولا لكل الآلة لكن في العادة لا يوضع الآلة بجميع اجزائها على الرأس
فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان في المسح مادة فيكتفى فيه بالاكثر الذى يحصى
حكاية الكل وهو ثلاثة اصابع * فصار التبعض مرادنا بهذا الشرط اى صار التبعض
مرادنا بشرط ان يكون ذلك البعض مقدرا بالآلة المسح او باكثرها لان يكون مطلقا للتبعض
مرادنا عملا بالباء كقائل الشافعي رحمه الله * وعبارة تسمى الآلة اوضح فانه قال واذا قرنت
الباء بعمل المسح تعدى الفعل الى الآلة فلا يقتضى الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الآلة بالمحل
وذلك لا يستوجب الكل عادة نعم كذا الآلة ينزل منزلة الكل فيتأدى المسح بالصاق ثلاثة اصابع
بعمل المسح ومعنى التبعض انما يثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء * وذكر في بعض نسخ اصول
الفقه لمشايتنا بهذه العبارة قوله تعالى * واسمها برؤسكم * داخل حرف الباء في المحل فيتعدى
الفعل الى الآلة وهى اليد كما قيل واسمها برؤسكم ايديكم والاصل ان الجمع متى قول بل بالجمع
يقسم أحاد هذا على أحاد ذلك فبصير كانه سبحانه قال وليسمع كل واحد منكم برأسه به

بالتبعض فلا اصل له
في اللغة والموضوع
للتبعض كلمة من وقد
ينبى ان التكرار
والاشتراك لا يثبت
في الكلام اصلا وانما
هو من العوارض فلا
يصار الى انما الحقيقة
والاقتصار على
التوكيد لا بضرورة
بل هذه الباء للاصاق
وبان هذا ان الباء اذا
دخلت في آلة المسح
كان الفعل متعديا الى
محلها كما تقول مسح
الحائط يدي فينبول
كله لانه اضيف الى
جملته ومسحت رأس
اليمنى يدي واذا دخل
حرف الاصاق في
محل المسح بقى الفعل
متعديا الى الآلة
وتقديره واسمها
ايديكم برؤسكم اى
الصقوها برؤسكم فلا
تقتضى استيعاب
الرأس وهو غير
مضاف اليه لكنه
يقتضى وضع الآلة
المسح وذلك لا
يستوبه في العادات
فبصير المراد به اكثر
اليدين فصار التبعض
مرادنا بهذا الشرط

فاذا وضع اليد على الرأس جاز لاه وجد المسح * ولو مسح بلاثة اصابع جاز لانها اكثر
 الالة فيقوم مقام الكل فيصور اتبع بعض باقامة الاكثر لا بحرف الباء * وذكر الشيخ رحمه الله
 في بعض مصنفاته في اصول الفقه ان الباء لا للصاق هنا كما في قوله كتبته بالقلم الا ان كلمة الباء
 متى دخلت محل الفعل كان المراد الصاق الفعل بالحل لا الصاق المحل بالفعل لان الفعل معدوم
 لا يتصور الصاق المحل به قبل الوجود وبعد الوجود لا يتصور الصاق به لانه يندم كما وجد
 وانما يتصور الصاقه بالحل فكان المقصود الصاق الفعل بالحل فيكون المراد منه ايات وصف
 في الفعل هو الصاق فيصير الفعل هو المقصود لا بيات صفة الصاق فيه والمحل افعال اعم
 لتصور هذا المقصود لان يكون مقصودا بنفسه وما راعى تحصيل المقصود افعال اعم
 ما يحصل به المقصود وهو الصاق الفعل بالرأس وذلك يتحقق بعض الرأس فيكون المراد منه
 البعض بهذا الطريق لان يكون المراد منه البعض لغة * واعلم ان لم يتخارجه الله في تقدير
 فرض المسح طريقين * احدهما ذكره الشيخ في الكتاب والثاني ان مطلق البعض للممكن
 مراد لان المفروض في عامة الاعضاء بعض مقدر فبني ان يكون كذلك ههنا لانه لو زاد
 على المقدار الذي قدر به لا يكون الزائد فرضا بالاجام ولو كان الداخل تحت الامر بعضا مطلقا
 لوقع الزائد فرضا كالزائد على ايات الثلاث في فرض القراءة صار البعض مجعلا فيعرف
 بالسنة وهي توجب ان يقدر بالربع على ما عرف الان في ايات الاجال بهذا الطريق نوع
 ضعف فان المحصور لم يسلبوا الاجال في الآية وقالوا بل مطلق المسح هو الساب بالنص وهو
 معلوم فلذلك اختار الشيخ ههنا الطريق الذي بينا لانه اسلم قوله (واما الاستيعاب) الى
 اخره جواب عما يقال قد دخلت الباء في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم ويديكم في المحل وقد
 شرط فيه الاستيعاب كما في الوضوء فقال لم يثبت الاستيعاب بدخول الباء في المحل ولكنه ثبت بالسنة
 المشهورة وهي قوله عليه السلام لهما ان يكفيا ضربتان وضوء وضوء وضوء وضوء وضوء وضوء
 يزاد على الكتاب فثبت الباء صلة اي زادته هذه الدلالة مثله في قوله تعالى وتبيت بالدهن فصار
 كما قيل فامسحوا بوجوهكم ويديكم فثبت الاستيعاب بدلالة الكتاب اي الكتاب دل على اشتراط
 الاستيعاب ايضا لان التيميم شرع خلفا عن الاصل الوضوء فان اقيم المسح بالصعيد في العضوين مقام
 الغسل والمسح بالماء في الاعضاء الاربعة فتصير الحلق تحقيفا وكل تصريف يدل على بقا الباقي على
 ما كان كصلوة السافر وعدة الامام وحدود الصيد وكن له على اخر عشرة دراهم فصالحه على خمسة
 او ابراهم خمسة تعيب الباقي بصفة الاصل في الوجود وهو الرداء ثم الاستيعاب في غسل في هذين
 العضوين واجب بالنص فكذا فيما قام مقامهما على ان في رواية الحسن عن ابي حنيفة لا يشترط
 الاستيعاب بل الاكثر يقوم مقام الكل لان في المسوحات الاستيعاب ليس بشرط كما في مسح الخف
 والرأس قوله (وعلى هذا) اي يفتي على ان الباء لا للصاق قول الرجل لامرأته ان خرجت من
 هذه الدار الا باذني فكذا انه يشترط تكرار الاذن حتى لو خرجت باذنه ثم خرجت بشيء اذنه حث
 لان قوله ان خرجت يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي لان معناه لا تخرجي خروجا

فاما الاستيعاب في
 التيميم مع قوله فامسحوا
 بوجوهكم ويديكم
 فثبت بالسنة المشهورة
 ان النبي عليه السلام
 قال فيه ضربتان
 وضوء وضوء وضوء
 فثبت ان فعلت الباء
 صلة بدلالة الكتاب
 لانه شرع خلفا عن
 الاصل وكل تصريف
 يدل على بقا الباقي
 على ما كان وعلى هذا
 قول الرجل ان
 خرجت من الدار الا
 باذني انه يشترط تكرار
 الاذن لان الباء
 لا لصاق

فصار عاما وامتني منه خروجا موصوتا بصفة الاذن في سائر انواع الخروج
 داخلا في الخطر فاذا فعلت وجب الجزاء كما لو قال ان خرجت الابتضاع او بملادة
 فانت طالق فتي خرجت بتضاع او بملادة لم تطلق ولم يسقط الخطر حتى لو خرجت بغير
 قناع او ملادة طلقت فكذا هذا قوله (فاقتضى ملصقه) اي شيئا يلصق بالاذن اذ لابد
 للبصار والجور من متعلق * وهو اي الشيء الملصق بالاذن هو الخروج لدلالة الكلام
 عليه * فصار ما صار الخروج الموصوف المستثنى اما حتى تناول كل خرجة وصفت
 بالاذن وان كان الخروج المستثنى نكرة في الاثبات لم يعم صفته كما مر تقريره في قوله لا تزوج
 الامراة كوفية * وذلك اي جملة مستثنى بنفسه غير مستقيم * لانه اي المستثنى وهو الاذن
 خلاف جنسه اي جنس المستثنى منه وهو الخروج * الا ترى انه لا يستقيم اظهار الخروج
 ههنا بخلاف قوله الاباذني فانه يستقيم ان يقول الاخروجا باذني ولو قال الاخروجا ان اذن لك
 كان كلاما مختلا * قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع ولو قال الا ان اذن فهو بمنزلة حتى
 عندنا حتى لو اذن في الخروج ثم نهى عنه ثم خرجت بغير اذنه لم يحنث وقال الفراء بل يحنث
 وهو بمنزلة قوله الاباذني هو اخرج بقول الله تعالى * لا تدخلو بيوت النبي الا ان يؤذن لكم * وقد
 كان تكرار الاذن شرطا * ولان كلمة ان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما تقدم الا بصفة فوجب
 تقدير الصلة فيدهي الباء فيصير بمنزلة قوله الاباذني * قال وفيما قلنا تحقيق الاستثناء والعمل به
 واجب ما يمكن لانه حقيقة والغاية مجاز * و اخرج اصحابنا بقول الله تعالى * الا ان تمشوا فيه *
 والان يحاط بكم هو معناه الغاية * ولان الكلام اذا بطلت حقيقة تعين مجاز هو حقيقة الاستثناء
 معتزلة ههنا لان مع الفعل مصدر فيصير مستثيا للاذن من الخروج وذلك باطل فحمل
 بمجاز وهو ان يجعل غاية لان كل استثناء يناسب الغاية من حيث ان حكم ما وراء الغاية على
 خلاف المقيا كان حكم ما وراء الاستثناء على خلاف المستثنى منه فان من قال فلان على الف
 درهم الامانة كان الحكم فيما وراء تسمائة على خلاف الحكم الثابت في تسمائة فيصير غاية
 بمنزلة حتى وليس كذلك قوله الاباذني لان حرف الاتصال يقتضي ملصقا في كلام العرب وحذفه
 سائق لقيام الدلالة عليه وهو حرف الاتصال كما في بسم الله اي بدأت او ابداه فكذلك ههنا صح
 الحذف لقيام الباء وذلك المحذوف هو الخروج الذي به تحقيق الاستثناء كما * قال الاخروجا
 باذني فصح الاستثناء اما ههنا فليس في الكلام ذكر الباء فليصح حذف الخروج من غير
 دليل فلذلك تمذرت حقيقة تعين مجاز * ولا يلزم على ما ذكرنا قوله تعالى * الا ان يؤذن
 لكم * لان التكرار منه ما جاء من لفظ الا لان له لو ذكر بحرف حتى كان الحكم هكذا ايضا كما في قوله
 تعالى * حتى تستأمنوا * بل التكرار حرف بقوله تعالى * ان ذلكم كان يؤذي النبي * فان نوى بقوله
 الا ان اذن الاباذني صحته بینه قضاء وديانة لانه نوى محتمل كلامه لان حذف حرف الاتصال
 سايغ وفيه تشديد عليه فيصدق * وان نوى في قوله الاباذني الاذن مرة صحته ايضا لان الاستثناء
 يفيد ما يفيد الغاية وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ لو لا الاستثناء فكانت فيهما مشابهة في المعنى

فاقتضى ملصقه
 لغة وهو الخروج
 فصار الخروج
 المصلي بالاذن
 الموصوف به مستثنى
 فصار عاما فاما قوله
 الا ان اذن لك فانه
 جعل مستثنى بنفسه
 وذلك غير مستقيم
 لانه خلاف جنسه
 فيجعل مجازا عن الغاية
 لان الاستثناء يناسب
 الغاية

فيصدق ديانة لاتضاء لان فيه تخفيفا عليه كذا في الجامع البرهاني وضميره قوله (واما على) الى
 اخره كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان للامير علوا وارتقا على
 غيره ولهذا يحتاج بالجلس العالي والرفع ويقال زيد على السطح لتعليه عليه * ومنه قولهم
 «لي فلان دين لان الدين يستعمل من يلزمه ولذا يقال ركبه دين * وهو معنى قوله فصار موضوعا
 للايجاب والالزام في قوله لفلان على الف درهم يعني لما كانت هذه الكلمة موضوعا للاستعلاء
 والاستعلاء في لفلان على كذا في الايجاب دون غيره كانت في مثل هذا الموضع للايجاب باعتبار
 اصل الوضع * انه دين اي النابت به دين لا غير لان الاستعلاء فيه * الا ان يصل به الوديعة فيقول
 لفلان على الف وديعة فحينئذ لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان في الوديعة
 وجوب الحفظ فيصير عليه بهذه الدلالة * وقوله انه دين كلام مستأنف ولو قيل بالواو لكان
 احسن * وبارة شمس الائمة اوضح فانه قال واما على فلان لزام باعتبار اصل الوضع لان معنى
 حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء وارتقاه فوقع وذلك قضية الوجوب والازم ولهذا
 لو قال لفلان على الف درهم ان مطلقة محمول على الدين الا ان يصل بكلامه وديعة لان حقيقة
 الزوم في الدين * ثم انها قد تستعار لبيان الزوم يناسب الالتصاق فان الشيء اذا لم يكن
 ملتصقا به لاحتالة ولا ن حروف الجر يوجب بعضها من بعض لان كل واحد منها يوصل الفعل الى
 الاسم * قال الامام عبد القاهر على في قوله مررت على زيد اوصل الفعل الذي هو مررت
 الى الاسم الذي هو زيد كما يفعل الباء كذلك في قوله مررت بزيد فكان بينهما مناسبة من هذا
 الوجه * وتستعمل بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده وكان
 استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة فاذا استعملت في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى
 الاسقاط كالبيع فانه معاوضة مال بمال * والاجارة فلهما معاوضة مال بمنفعة * والمكاح فانه
 معاوضة مال بما ليس بمال كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان العمل بالمعتمد بحقيقتها
 تحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لساين العوض والمعرض من الزوم والاتصال في
 الوجوب ولا تتحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تتحمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى
 القمار فتحمّل على ما يحتمله تصحّوها لكلام * واذا استعملت في الطلاق كانت بمعنى الشرط عند
 ابي حنيفة رجه الله واصل ان مائة بطريق المقابلة ثبت مع مقابلة بطريق المقارنة كالاخ * مع الاخ
 والجار مع الجار اذ يستعمل ان يكون الشيء مقابلا لشي * قبل مقابلة ذلك الشيء اياه ثبوت العوض
 مع العوض من هذا الباب وما ثبت بطريق المقابلة يكون متأخرا من صاحبه وصاحبه مقدما
 عليه كالمشروط مع الشرط لان المشروط متوقف على الشرط فلا بد ان يثبت اولاهما
 يتعقبه المشروط ثم ان اجزاء العوض يتوزع على اجزاء العوض بالاتفاق لان ثبوتهما
 بطريق المقابلة فيقابل كل جزء من العوض جزءا من العوض واجزاء الشرط لا يتوزع
 على اجزاء المشروط بالاتفاق ايضا لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المقابلة
 فلو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فانه اذا قال لامرأته
 ان خلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ننتين تعلقت الطلقتان بدخول

واما على فانها
 وضعت لوقوع
 انشيء على غيره
 وارتقاه وعلوه
 فوقه فصار هو
 موضوعا للايجاب
 والالزام في قول
 الرجل لفلان على
 الف درهم انه دين
 الا ان يصل به الوديعة
 فان دخلت في
 المعاوضات المحضة
 كانت بمعنى الباء اذا
 استعملت في البيع
 والاجارة والنكاح
 لان الزوم يناسب
 الالتصاق فاستعمله
 واذا استعملت في
 الطلاق كانت بمعنى
 الشرط عند ابي
 حنيفة رجه الله حتى
 ان من قالت له امرأته
 طلقني ثلاثا على الف
 درهم فطلقها واحدة
 لم يجب شيء

الدارين فلو ثبت الانقسام تقع تطليقة بدخول احدى الدارين ودخول الدارين شرط واحد فيكون بعض الشروط متقدما على الشرط وانه قايده اذا عرفت هذا قلنا اذا قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم يحتمل على الشرط عندنا في حنفية رجحه الله حتى لو طلقها واحدة لا يلزم مهايئ وكان الطلاق رجعيا * وعندهما تحتمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان الطلاق بائنا كالواقعة طلقني ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء او قد صدرت من جانبها فتحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق ايها ودلالة الحال عليها وصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزل على درهم فانها تحتمل على الباء وكما لو قالت طلقني وضرتني على الف درهم فطلقها وحدها لزمها بقدر ما يخصها من الالف كما لو قالت بالف * وقال ابو حنيفة رجحه الله كلمة على لزوم كايضا وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين ما زعمها وهو الالف مقابلة ليعتد معاوضة فتحمل على الباء بل بينهما معاوضة لانه يقع الطلاق اولاهم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق * وذلك اي التصاق معنى الشرط والجزاء لامتني المعاوضة فصار معنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة لزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى التحقيق اولى من الحمل على الباء * وقد امكن العمل به اي بمعنى الشرط هنا * لان الطلاق وان دخله المال والمال خير قابل للتعلق بالشرط يصلح تطليقة بالشروط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف صح ولم يمنع معنى المعاوضة عن صحة التعلق لانه تابع * والفادى قوله فيصلح زائده وقت غير موقعها لانها لا تدخل في خبران * حتى ان جانب الزوج يمين يعني لو ابدأ الزوج فقال طاعتك ثلاثا على الف كان بمنزلة اليمين حتى لا يمكن الرجوع قبل كلام المرأة ولا يقتصر على مجلس الزوج ولا يكون يميننا الا بان قدر معنى التعلق فيه كانه قال ان الزمت الف فانت طالق ثلاثا فعرضا ان دخول المال في الطلاق لا يمنع معنى التعلق * واذا كان كذلك يحمل قولها طلقني ثلاثا على الف تعديا لوجوب المال باقاع الثلاث كما انها قالت ان طلقني ثلاثا فلك الف وطلب من الزوج ايجاد هذا الشرط وهو الثلاث * فاذا خالف اي الزوج امره ان يجب المال كله لعدم الشرط وهو الثلاث ولا يعضه لعدم صحة انقسام الشروط على اجزاء الشرط هذا تقرير ما في الكتاب على وجه التقريب وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال فصير هذا اي قولها طلقني ثلاثا على الف منها طلبا لتعلق المال بشرط الثلاث وليس كذلك بل هو تعلق الالتزام بالطلقات الثلاث منها من حيث المعنى والقرض فان مقصودها تحصيل الثلاث بالمال فصار كما انها قالت ان طلقني ثلاثا فلك الف * فيبغي ان يقال فصير هذا تعلقا لزوم المال بالثلاث * ولا مطابقة ايضا بينهما وبين قوله لان الطلاق وان دخله المال يصح تعلقه بالشروط * وفي التحقيق لاحاجة الى ذكر هذا الكلام لان ما نحن فيه ليس تعلق الطلاق الداخل فيما المال بشرط بوجه بل هو تعلق التزام المال بالثلاث

وعندهما يجب ثلث الالف كما في قولها بالف درهم وقال ابو حنيفة رجحه الله كلمة على لزوم على ما قلنا وليس بين الواقع وبين ما زعمها مقابلة بل بينهما معاوضة وذلك معنى الشرط والجزاء فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة وقد امكن العمل به لان الطلاق وان دخله المال فيصلح تعلقه بالشروط حتى ان جانب الزوج يمين فصير هذا منها طلبا لتعلق المال بشرط الثلاث

وطلب إيجاد الشرط من الزوج فكان المناسب ان يقال وقد امكن العمل به لان تعليق التزام المال من المرأة بشرط الطلاق يصح لتأديته الى معنى المعاوضة في الآخرة فصبر هذا منها تعليقا للمال بشرط الثلاث في ضمن الطلب فاذا خالف لم يجب * وذكر الشيخ في شرح الجامع الصغير ولا في حنيفة رجح الله ان على معنى الشرط لان اصلها الزوم فاستمرت للشرط لانه يلازم الاجزاء فصارت طالبة لثلاث بالف بكلمة هي للشرط وصار بحكم الاتحاد دخولها على المال مثل دخولها على الطلاق بان قلت لك على الف على ان تطلقني ثلاثا وهناك لا يجب شيء الابايع الثلاث فكذلك هنا * وذكر في الاسرار ان حقيقة كلمة على لاثبات الجزاء اذا خرج مخرج الجواب لا لاثبات العوض كقولك اكرمني على ان اكرمك معناه ان اكرمتني اكرمك فاذا دخلت على الابايعات او العدات لا تقتضي مقابلة فلا يجب للماله وجوب الاعواض بل يجب به وجوب الاجزئة مع الشروط لان الكلمة للشرط بمنزلة الحقيقة واذا كان كذلك اقتضى تعلق وجوب المال بالطلاق على سبيل المقابلة كالوقالت ان طلقني فلك الف لاعلى سبيل المقابلة فلذلك لم توزع * بخلاف الباء فانها للمقابلة فان لم يثبت المقابلة بينهما باعتبار ان البذل وهو الطلاق ليس بصالح لكن ثبت التوزيع كيلا يطل العمل به اصلا * وانما جعلناها على المقابلة في مسألة طلاق الضرة معها على الف لانما جعلناها على الجزاء والمقابلة كان البذل كله عليها كالوقالت ان طلقنا فلك الف وان جعلناها على المقابلة وجب بعض البذل عليها اذا قبلت ولا يكون عليها الا النصف فدل الظاهر من حالها على ارادة المقابلة لتستفيد بهذا الطلب نقصان البذل اذا قاذمتها في طلاق الضرة بعد طلاقها فاما هنا فالقاذمة اكثر في ان يجعل الف جزاء حتى لا يلزم بها شيء بعض الطلاق * وما يؤيد مذهب ابي حنيفة رجح الله ما ذكر في السير الكبير ولوان مسلما وادع اهل الحرب سنة على الف دينار جازت الموادة * فان رأى الامام المصلحة في ابطالها رد المال اليهم ثم بذل اليهم * وان كان مضى نصف السنة ففي القياس رد نصف المال وبمسك النصف للمسلمين اعتبار بالاجارة بعوض معلوم * وفي الاستحسان رد الكل لانهم التزموا المال بشرط ان يسلمهم الموادة في جميع المدة والجزاء انما ثبت باعتبار الشرط جلة ولا توزع على اجزائه وكلمة على للشرط في الحقيقة والموادة في الاصل ليست من عقود المعاوضات فجعلنا هذه الكلمة مائة فيها بحقيقتها فاذا لم يسلمهم الموادة سنة كاملة وجبر رد المال كله عليهم * وان كان وادعهم ثلاث سنين كل سنة بالف دينار وقبض المال كله ثم اراد الامام نقض الموادة بعد مضى سنة فانه رد عليهم الاقنين لان الموادة كانت هنا بحرف الباء وهي تصحب الاعواض فيقسم العوض على العوض باعتبار الاجزاء وفي المعاوضات المحضة يستعمل معنى الشرط لما فيه من تعليق التملك بالخطر وهو فاسد بخلاف تعليق المال بالطلاق لان المال وجب في ضمن ما يصح فيه التعلق وما ثبت في ضمن شيء لا يعطى لها حكم نفسه وانما يعطى له حكم التضمن كذا قيل * فوجب العمل بمجازه

فاذا خالف لم يجب
وفي المعاوضات
المحضنة يستعمل
معنى الشرط فوجب
العمل بمجازه

وهو ان يجعل بمعنى الباء قوله (قال الله تعالى) متصل بقوله فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة « حقيقى على ان لا قول على الله الا الحق » اى اتى جدير بامر الرسالة بشرطان لا اقول على الله الا الحق * وقال تعالى * يا ايمنك على ان لا يشركن بالله شيئا * اى بشرط عدم الاشراك بالله هذا هو المذكور فى كتب الفقه * فلما ائمة التفسير قل يذكروا معنى الشرط فيه فقالوا معناه جدير بان لا اقول على الله الا الحق * اوضحنى حقيقى معنى حريص فاستقام على صلته * او هو بالنية من موسى عليه السلام فى وصف نفسه بالصدق فى ذلك المقام فانه روى ان فرعون قال له لما قال اتى رسول من رب العالمين كذبت فيقول انا حقيقى على قول الحق اى واجب على قول الحق ان اكون قائله وان قائم به ولا يرضى الا بمنزلة نطقه به وكذا قالوا فى قوله تعالى * يا ايمنك على ان لا يشركن بالله شيئا * ان على صلة المبايعة يقال بيمينه على كذا الا انه لما ادى الى معنى الشرط اذ المبايعة تؤكد كالشرط توسع الفقهاء فى ذلك وقالوا انه بمعنى الشرط قوله (فاما من فلتبعض) ذكر النواة انها لابتداء الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان * وقد تكون فلتبعض كقولهم اخذت من الدرهم وزيد من القوم * ولتبيين كقوله تعالى * فاجتنبوا الرجس من الاوثان * وكقولهم خاتم من فضة واب من ساج * وقد تكون مزيعة كقولك ما جاني من احد وقال المحققون منهم الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية فان قولك اخذت من الدرهم دال على ان الدرهم موضع اخذك وابتداء غايته كما ان قولك سرت من البصرة يدل على ان البصرة منشأ سيرك فغيرتها فى الدرهم افادت التبعض لانه يمكن فيها ولم تفده فى قولك سرت من البصرة لانك اذا فارقتها قد فارتت جميع نواحيها اذ لا يصح ان يكون خارجا منها وغير خارج * وكذا فى قوله تعالى * فاجتنبوا الرجس من الاوثان وغيره فلما قال من الاوثان بين ماهو المقصود وجعل مبدء الاجتناب الاوثان * وكذا قولك ما جاني من احد معناه من واحد هذا الجنس الى اقصاء فيكون معنى ابتداء الغاية مستفادا من الجميع كما ترى * ولهذا قال ابو العباس معناها ابتداء الغاية فقط * وذكر الشيخ فى جامعہ ايضا ان كلمة من ليست فيها بمعنى التبعض وللانزعاع وابتداء الغاية فصارت فلتبعض * وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا فى التبعض جعلوها فيها اصيلا وقياسا سواء دخيلا واليه مال الشيخ هنا فقال هو اصلها ومعناه الذى وضعت له لما قلنا ان الاشراك خلاف الاصل فجعلناها فلتبعض ليكون له معنى يخصه * ورأيت فى بعض نسخ اصول الفقه انها فلتبعض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد من موضعه حقيقة * ومسأله كثيرة * منها ما ذكر فى الجامع رجل قال ان كان فى يدي من الدرهم الاربعة او غير ثلاثة او سوى ثلاثة فجميع ما فى يدي صدقة فى المساكين فاذا فى يده اربعة دراهم او خمسة دراهم لزمه ان يتصدق بذلك كله * ولو قال ان كان فى يدي دراهم الاربعة او خمسة او غيرها لاشئ عليه لانه جعل شرط حشنة فى المسئلة الاولى ان يكون فى يده غير الثلاثة ما يكون من الدرهم والدرهم

قال الله تعالى حقيقى على ان لا اقول على الله الا الحق وقال يا ايمنك على ان لا يشركن بالله شيئا واما من فلتبعض هو اصلها ومعناها الذى وضعت له لما قلنا وقد ذكرنا مسائلها فى قوله احق من حبيدى من شئت وما يجرى مجراه ومسأله كثيرة

والدرهمان من الدراهم وجعل شرط حشه في المسئلة الثانية ان يكون في يده غير الثلاثة بما
ينطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجده لان اسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين قوله
(واما الى فلانة الغاية) هذه الكلمة لانتهاء الغاية على مقابلة من يقال سرت من البصرة
الى الكوفة فالكوفة متقطع السير كما كانت البصرة مبتدأه ويقول الرجل اما اناباك اي
انت فايق وتقول قت الى فلان فيصلمه منهاك من مكانك هذا هو الحقيقة في اللغة وقد يحمي
لمعنى المصاحبة كقوله تعالى « ولأنأكلوا اموالهم الى اموالكم » وقولهم الذودالى الذودابل
لكنه راجع في التحقيق الى معنى الانتهاء ايضا فان الاكل في الآية ضمن معنى الضم اذ انتهى
لا يخصص بالاكل فهدى الى اى لا تظفوها الى اموالكم في الاتفاق حتى لا تفرقوا بين اموالكم
واموالهم قلها بالاء بما لا يحل وتسوية بينه وبين الحلال او المعنى لا يته اكل اموالهم الى اموالكم
فيكون الى صلة فعل الانتهاء * وكذلك معنى قولهم الذودالى الذودابل الذود مستعالي الذود
ابل * ولذلك اى ولا نهوا وضعت لانتهاء الغاية استعملت في اجال الديون لان اجال الديون فإلتها
« وام ان كلمة اذا دخلت في الازمنة قد تكون لتوقيت وهو الاصل وقد تكون لتأجيل
والتأخير ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهى بالوقت المذكور ولولا
انهاية لكان ثابتا فيما ورأها ايضا كقولك والله لا كلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت
اليمين اذ لولا لكانت مؤكدة وكذلك قولك آجرتك هذه الدار الى شهر ومعنى التأخير
والتأجيل ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم ثبت بعد وجود الغاية
ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال ايضا كالبيع الى شهر فانه تأخير المطالبة الى مضي الشهر
ولولا لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا ما لم يسقط الدين بالداء او الابرء
فاذا قال انت طالق الى شهر ونوى التبخير تطلق في الحال ويلغو اخر كلامه لانه نوى حقيقة
كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهى بمضى الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه
ما لا يمتد فيقع الطلاق ويلغو التوقيت وان نوى التأخير تأخر الوقوع الى مضي الشهر لانه
نوى بمحتمل كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة كقوله انت طالق غدا والى تستعمل في التأخير كما
تستعمل في التوقيت فصار تقدير كلامه انت طالق مؤخرا الى شهر وان لم يكن له في الوقوع
لحال عند زفر وهو رواية عن ابى يوسف رحمه الله لان التأجيل اول التوقيت وكل ذلك
صفة لوجود فلا بد من الوجود للحال ثم يلغو الوصف لانه لا يقبل الا ترى انه لو باع عبده
بالف الى شهر ثبت الف للحال وتأجل بعد الثبوت وعندنا تأخر الوقوع الى مضي
الشهر لان كما تدخل في الشيء لتوقيته تدخل تأجيل الثبوت ايضا فيصير كالتعلق به والطلاق
بعد وقوعه لا يقبل التأجيل والتأخير فاما الايقاع فبقوله فانصرف الاجل اليه كيلا يكون
ابطالا وهو كالنصاب حله لوجوب الزكوة ولما اجل بحول تأجل الوجوب لا الزكوة قالوا اجبة
لانها بعد الوجوب لا تقبل الاجل والوجوب نفسه يقبله فعمل الاجل عمله فيما يقبله *
بخلاف البيع بالف الى شهر لان الف بما تأجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب

واما الى فلانة
الغاية لذلك وضعت
ولذلك استعملت في
الاجال واذا دخلت
في الطلاق في قول
الرجل انت طالق
الى شهر فان نوى
التبخير وقع وان نوى
الاضافة تأخر وان
لم يكن له نية وقع
لحال عند زفر رجه
الله لان التأجيل
والتأجيل لا يمنع
الوقوع وقلنا ان
التأجيل لتأخير ما
يدخله وهذا دخل
على اصل الطلاق
فوجب تأخيره

وهو بخلاف اليقين الموقنة الى شهر لان اليقين ثابتة للحال وتقبل التوقيت فتوقفت كالاجارة فاما
 انعقاد اليقين فلا يقبل التأجيل فلم ينصرف اليه وانفقد للحال كذا في الاسرار * ويسان
 ما ذكر في الكتاب ان التأجيل لتأخير ما يدخل فيه كتأجيل الدين وهما يدخل على اصل
 الطلاق لان قوله الى شهر دخل في قوله انت طالق كما دخل قوله بمتك بألف الى شهر في
 الالف الا ان ثبوت نص الدين لا يقبل تأجيل فانصرف الى المطالبة وثبوت الطلاق يقبله
 فانصرف التأجيل اليه فوجب تأخير قوله (والاصل في الغاية) الى اخره لما كان بعض
 الغايات الثابتة بهذه الكلمة غير داخلية في حكم المضي كالليل في الصيام وبعضها داخلية فيه كالمرق
 في فصل اليد لا بد من ضابط لذلك * فقال الاصل فيها انها اذا كانت قائمة بنفسها بان تكون
 موجودة قبل اتكلم ولا تكون مفترقة في وجودها الى الغيايم تدخل تحت الحكم الثابت له
 لانها اذا كانت قائمة بنفسها لا يمكن ان يستبها الغيايم مثل قوله بست من هذا البستان الى هذا
 البستان وقوله لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط فان الغايتين لا تدخلان في البيع والاقرار
 ولا يلزم على هذا قوله سبحانه سبحان الذي اسرى بيده ليلا من المسجد الحرام الى
 المسجد الاقصي حيث دخل المسجد الاقصي تحت الاسراء فقد ثبت ان النبي عليه السلام دخل
 المسجد الاقصي * لا نقول بحدوث الاحاديث المشهورة لا بموجب هذا الكلام * الا ان
 يكون استثناء من قوله لم يدخل في الحكم اي لا تدخل الغاية تحت حكم الغيايم اذا كانت قائمة
 بنفسها الا اذا كان صدر الكلام واقفا على الجملة اي الغيايم والغاية جميعاً فحينئذ يدخل لان
 صدر الكلام لما كان واقفا على الجملة قبل ذكر الغاية ويعد ذكرها لا يتناول الا البعض منها
 كان المقصود من ذكر الغاية اسقاط ما وراءها ضرورة والاسم يتناول موضع الغاية فيبقى
 داخل تحت صدر الكلام لتناول الاسم اياه مثل ما قلنا في المرافق انها داخلية تحت الفصل
 وهو مذهب عامة العلماء لان المقصود من ذكر المرافق اسقاط ما وراءها اذ لو لا ذكرها
 لاستوعبت الوظيفة كل اليد فلا تدخل تحت الاسقاط بل بقيت داخلية تحت الوجوب بمطلق
 اسم اليد ولهذا مهمت الصحابة من اطلاق الايدي في التيمم الايدي الى الاياط كذا في بيع
 المبسوط فان قيل لا بد للجار والمجرور من متعلق وهو قوله فأغسلوا في هذه الآية فكيف
 يمكن جعله غاية للاسقاط وانه ليس بمذكور ولا مضمر قلنا تعلق الجار والمجرور بالمتل
 ظاهراً ولكن المقصود هو الاسقاط دون مد الحكم كما قال زفر رحمه الله فالمرق غاية للفصل
 لفظاً وظاهراً وغاية للاسقاط معنى ومقصودا والصبر للمعاني دون الظواهر * وذكر صاحب
 الكشف فيه في تفسير هذه الآية ان كلمة الى تنقيد معنى الغاية مطلقاً فاما دخوله في الحكم
 وخروجها منه فامر يدور مع الدليل فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فمفترقة الى ميسرة لان
 الاصعاص حلة الانظار بوجود الميسرة نزول الحلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظراً في كلتي
 الحالتين مصر او مرسرا تطل الغاية مع كذا في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذ لو دخل
 لوجب الوصال وبما يدل على الدخول قوله قرأت القرآن من اوله الى آخره لان الكلام
 سبق لحفظ القرآن كله فقوله الى المرافق والى الكمين لا دليل فيه على احد الامرين فاخذ

والاصل في الغاية
 اذا كان قائماً بنفسه لم
 يدخل في الحكم مثل
 قول الرجل من هذا
 البستان الى هذا
 البستان وقول الله
 تعالى ثم اتموا الصيام
 الى الليل الا ان يكون
 صدر الكلام يقع على
 الجملة فيكون الغاية
 لاجرا ما وراءها
 فيبقى داخل بمطلق
 الاسم مثل ما قلنا في
 المرافق

عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها في الفصل واخذوا فروداً وبالدقيق فمردد خلاها *
 ولهذا أي ولما ذكرنا أن الصدر إذا كان متناولاً للجملة تدخل الغاية قال أبو حنيفة رحمه الله
 إذا باع بشرط الخيار إلى الله أو إلى الليل أو إلى الظهر تدخل الغاية في مدة الخيار
 لأن الغاية هنا حد الاسقاط فانه لو شرط الخيار مطلقاً لبُت الخيار مؤبداً ولهذا قد انعقد
 الاترى انه لو اسقط الخيار في الثلاث ضده وبعد أي مدة كانت هدمها غلب جأثر اضرنا
 انه منع بصفة الفساد وإذا كان كذلك كان ذكر الغاية لإخراج ما وراءها متبقي داخلة تحت
 الجملة كالمرافق في الوضوء بخلاف الاجل في الدين لأن الغاية في هذا الحكم إلى موضع الغاية
 لأن الاجل لفترة فنية قطعي الاسم يتناول أدنى ما يحصل به الترفية وبخلاف الاجارة فإن الغاية
 فيها لا تدخل في مدة الاجارة ايضاً لأنها عقد تملك المغصنة بعوض فطقتها لا يوجب الادنى
 ما يتناوله الاسم وذلك مجعول ولا لاجل الجهة بقصد العقد فكان ذكر الغاية لبيان مقدار العقود
 عليه وذلك بعد الحكم إلى موضع الغاية وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله لا تدخل الغاية
 في مدة الخيار لأن الله جعل غاية الأصل أن الغاية لا تدخل في الصدر الأدليل ولهذا سميت
 غاية لأن الحكم ينهي اليها دل عليه الصوم إلى الليل والاسكى إلى القمر ولهذا لو أجز داره
 إلى رمضان أو باع بأجل إلى رمضان أو حلف لا يتكلمه إلى رمضان لم يدخل رمضان تحت
 الجملة لأنه غاية ولا يلزم علينا المرافق فانه داخل تحت الجملة لأن ذلك ثبت بالسنة فإن النبي
 صلى الله عليه وسلم حين علم الوضوء الذي لا قبل الله الصلوة إلا بوضوء المرافق هكذا حكى
 الحاشي الوضوء كدافي لليسوط والاسرار وجود كرافض الامام في آخر هذه المسئلة أن
 مذهبهما اوضح لأن قوله إلى غدرن بالخيار فصار مدام للخيار اليه وكذلك الرفق قرن
 بالفصل والكلام اذا قرن به غاية أو استثناء أو شرط لا يعتبر بالمفصول عن القيد ثم التعبير
 بالقيد عن حال الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة لما عرفت في مسئلة تطبيق الطلاق
 للشرط ومتى جعل كلاماً واحداً للإيجاب إلى حد لا لايتحجب والاسقاط لانهما صندان فلا
 يثبتان إلا بتعين والنص مع الغاية نص واحد * ولأن مسئلة اليمين لازمة على طريق أبي
 حنيفة والاعتماد على رواية الأصل دون رواية الحسن قوله (وكذلك في الآجال في الإيمان)
 أي وكذلك الغاية في الجملة في مسئلة الخيار ضده لما ذكرنا من المعنى تدخل الآجال المذكورة
 في الإيمان ايضاً بأن حلف لا يتكلم فلا تألى رجب أو إلى رمضان أو إلى الله في الجملة ضده ايضاً في
 رواية الحسن عنه لذلك المعنى فإن مطلق كلامه يقتضي التأيد فيكون ذكر الغاية لإخراج
 ما وراءها ولا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولها لأن في حرمة الكلام ووجوب
 الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكاً كذا قال ثمس الأئمة رحمه الله ولأن الكلام في أصل
 الوضع لا يقتضي العموم والتأيد بل مطلق يتناول أدنى ما ينطلق عليه الاسم كاسم الصبي يتناول
 أدنى الاسمك واقتضاه فتأيد في قوله لا تأكله العارض وهو وقوعه في موضع التي لا باصل
 الوضع فكان عندنا في حكم الغاية لأن كون الغاية للحد أو للاسقاط بالنظر إلى أصل الوضع

ولهذا قال أبو حنيفة
 رحمه الله في الغاية في
 الخيار انه يدخل
 وكذلك في الآجال في
 الإيمان في رواية
 حسن ابن زياد عنه

لا باعتبار العوارض فكان ذكر الغاية لمداخلكم بالنظر الى اصل الوضع لا للاسقاط فلا تدخل
 الغاية تحت الجملة كالوقال والله لا تكن فلانا الى ايل او الى التدرج بخلاف اسم اليد فانه يتناول
 جميع المضمون المعلوم باصل الوضع فيكون ذكر الغاية للاسقاط هو وقع في بعض النسخ وكذلك
 في الآجال والاعان وفي بعضها في الآجال وفي الاعان وفي بعضها في الاعان بالهاء المثلثة وكل
 ذلك سهواً لقوله في رواية الحسن ان اتصل بالجميع يقتضي ان يكون في الآجال روايتان وان
 اتصل بالآخر يقتضي ان يكون الآجال داخلة في الجملة عند رواية واحدة وكل ذلك فاسد
 لان الاجل في الدين والبيع المؤجل والاجارة لا يدخل في الجملة بالاتفاق * قال تميم الاثمة
 وفي الآجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التأيد وفي تأخير المطالبة وتمليك
 المنفعة في موضع الغاية شك ثبت ان الصحيح من النسخ ما ذكرناه او لقوله (وقال) اي
 ابو حنيفة رحمه الله في قوله لفلان على من درهم الى عشرة لم يدخل الدرهم العاشر في
 الوجوب فيلزمه تسعة لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فيكون ذكره لمد الوجوب
 اليه فلا يدخل هو قال تميم الغاية الاخيرة كالاولى * لانه اي العاشر ليس بقائم بنفسه اذ لا
 تحقق للعاشر الوجود تسعة اخرى قبله كما لا تحقق للاول الوجود ان بعده فلا يكون كل
 واحد منهما غاية ما لم يكن ثابتا وذلك بالوجوب * وكذلك هذا في الطلاق يعني ما ذكرنا من
 دخول الغاية الاولى دون الاخيرة عند دخول الثانية عندهما ثابت في قوله انت طالق
 من واحدة الى ثلاث لما ذكرنا من الدليل من الجانبين * وذكر الشيخ في بعض النسخ في
 هذه المسئلة هما بقولنا انه جعل الشرع غاية فلا بد من وجوده ليصلح غاية وجوده بوقوعه
 وثبوته * وتحقيق ذلك انه اوقع طلاقاً موصوفاً بوصف انه بين الاولى والثالثة فلاقع حتى
 يوجد اذ وجودهما بوقوعهما فاذا وقع لم يرتفعاً بمد ذلك فلماذا اقتضى دخولهما في الغاية
 وانما دخلت الاولى اي الغاية الاولى عند ابي حنيفة للضرورة وهي انه انما اوقع ما بين
 الاولى والثالثة بنصه فيكون ثانية والثانية على حقيقتها لا بتصور الا بالاولى فاقضى ذلك
 دخول الاولى لتصريه ثانية ولم يقتض دخول الثالثة لان الثانية ثانية بالثالثة فعملنا بالغاية
 الاولى على مجازها عملاً بحقيقة الثانية لانها هي الواقعة والحكم المطلوب بهذا الايجاب
 فكان طلب حقيقته اولى من طلب حقيقة الغاية بخلاف ما اذا قال انت طالق ثانية فانها تمنع
 واحدة لان الثانية لتقول لم يمكن اثباتها بالواحدة قبلها لانه لم يجرها ذكر بمحتمل الثبوت
 والطلاق لا يثبت الا بلفظ وقد جرى في مسألة الغاية ما يحتمل اثبوت لان الغاية قد تدخل في
 الجملة اذا قام دليله الا ترى ان رجلاً لو قال لا خير كل من هذا الطعام الى عشرة لمئات كان له
 ان يأكل القيمة اماشرة ولو قال اشترى عبداً الى الف درهم دخل الالف وكذلك الكفاية
 من رجل الى الف لان دلالة الحال دللت عليه فان الانسان لا يكفل الى الف درهم الا وهو
 راض بتماها وكذا الشراء وكذا اباحة الطعام فانه قل ما يجري الضن بلفظه واحدة فاما
 الطلاق فدلالة الحال تمنع الدخول لان الرجل يحتز عن الثالثة شد الاحتراز وكذا الاقرار

وقال في قوله لفلان
 على من درهم الى
 عشرة لم يدخل
 العاشر لان مطلق
 الاسم لا يتناوله وقال
 يدخل لانه ليس
 بقائم بنفسه وكذلك
 هذا في الطلاق وانما
 دخلت الثانية
 الاولى للضرورة

واما في الظرف وعلى
ذلك مسائل اصحابنا
رحمهم الله ولكنهم
اختلفوا في حذفه
وابائه في ظروف
الزمان وهو ان تقول
انت طالق خدا وفي
خدا وقالا هما سواء
وفرق ابو حنيفة
بينهما فيما اذا نوى
اخر النهار على ما
ذكرنا في موضعه
ان حرف الظرف اذا
سقط اتصل بالطلاق
بالتدبيل واسطة تفيق
في كلتيهين اوله فلا
يصدق في التأخير
واذا لم يسقط حرف
الظرف صار مضافا
الى جزء منه مبهم
فيكون نيته يائنا لا
ايهه فيصدقه القاضي
وذلك مثل قول
الرجل ان صمت
الدهر ضلي كذا انه
يقع على الابد وان
صمت في الدهر يقع
على ساعة واذا ضيف
الى المكان فقبل انت
طالق في مكان كذا
وقع للمال

لانه اخبار فينتهي صحته على ثبوت الخبر عنه وثبوت تسعة لا يدل على ثبوت العاشر ليدخل
تحت بدلالة الحال فيقي الامر على ظاهره كذا في الاسرار قوله (واما في فلانظرف)
هذه الكلمة تجعل ما تدخل هي عليه ظرفا لما قبلها واما له فاذا قلت ان خروج في يوم الجمعة
فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج وصار واما له وكذلك قولك الركض في الميدان
وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة ثم قيل زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك مجازا على معنى ان
العلم جعل وما لظرفه وتأمله وعلى معنى انه لما صرف العناية الى حاجته صارت كانه قد اشتملت
عليه فغلبت على قلبه وهمه وعلى ذلك مسائل اصحابنا اى على انها لظرف ثبتت مسائل اصحابنا
فاذا قال غصبتك ثوبا في منديل او عمرافى قوصرة يلزمه كلاما لانه اقر بنصب مظروف في
ظرف ولا يتحقق ذلك الا بنصبه اياهما وقال ابو يوسف ومحمد رحما الله هما سواء اى قوله
انت طالق خدا وانت طالق في قدس او في الحكم حتى لو نوى اخر النهار في قوله في خدا يصدق
قضاء لان حذف حرف في وابائه في الكلام سواء اذا لفرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وقوله
خرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجابنا لو قال خدا ونوى اخر
النهار يصدق ديانة لا قضاء فكذا اذا قال في قد الا ترى ان قوله خدا معناه في خدا لانه حذف عنه
حرف الظرف اختصارا فكان كالمصرح به في الحكم هو فرق ابو حنيفة رحما الله بين المسئلتين فيما
اذا نوى آخر النهار فقال في قوله في خدا يصدق ديانة وقضاء في قوله خدا يصدق ديانة لا قضاء
على ما ذكرنا في موضعه اى من شرح الجامع الصغير والبسوط ان الظرف اذا اتصل به الفعل
بشتر واسطة اقتضى استيعابه ان امكن لانه حيث شابه المفعول به من حيث انه صار مفعولا
للفعل ومنصوبا به الا ترى انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في اخذ حكم
المفعول به حتى اذا اخبرته بالذي علمت به ما علمت بالمفعول به فقلت في مثل قولك
متسعا سرت يوم الجمعة الذي سرت يوم الجمعة كما تقول الذي ضربته زيد ولم يقل الذي سرت
فيه يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه في جزء منه
اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب هو اذا ثبت ذلك قلنا اذا قال خدا ونوى آخر
النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالتدبيل واسطة فاقتضى استيعاب القدا حتى كونها
موصوفة بالطلاق في جميع القدا فلا بد من ان يكون واقفا في اوله ليصل الاستيعاب فاذا
نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه
يصدق ديانة لانه نوى بمحمل كلامه واما اذا قال في قد فوجب كلامه الوقوع في جزء
من القدا مبهم واهيه ولا يثبت التمين كالمو طلق احدى نساءه فاذا نوى آخر النهار كان نيته
تعيينا لا تعميرا للحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء
الاول اولى لعدم التزامه والسبق فلذلك يقع فيه * ثم استوضح ما ذكر من الفرق
فقال وذلك اى الفرق الذى ذكرنا مثل الفرق بين هاتين المسئلتين فانه اذا قال ان صمت
الدهر فكذا كان شرط الحث صوم جميع العمر ولو قال ان صمت في الدهر كان شرط الحث
صوم ساعة منه ان نوى الصوم الى الليل في وقتته ثم ينظر بعد ذلك قوله (واذا اضيف)

أى قوله أنت طالق إلى المكان بأن قيل أنت طالق في الدار أو في الظل أو في الشمس طلقت في الحال
 جميعاً كانت لأن المكان لا يصلح ظرفاً للطلاق إذا نظرت لشيء بمنزلة الوصف له وما كان وصفاً
 للشيء لا بد من أن يكون صالحاً للتخصيص والمكان لا يصلح تخصصاً للطلاق بحال لأنه إذا وقع
 في مكان كان واقعاً في المكان كلها وكذا المرأة إذا تصفت به في مكان توصف به في جميع الأماكن
 وإذا لم يصلح تخصصاً لا يمكن أن يجعل بمعنى الشرط * ألا ترى أنه لو جعل بمعنى الشرط وهو
 موجود كان تمييزه أيضاً لأن التعليق بأمر كائن تمييزاً بخلاف إضافته إلى الزمان لأن الزمان يصلح
 تخصصاً له إذا طلق يكون واقعاً في زمان دون زمان فإذا أضافه إلى زمان معدوم في الحال يمكن
 أن يجعل بمعنى المعلق به فلا يقع في الحال * إلا أن يراده أبو قوله في الدار مثلاً استمرار الفعل بأن
 يراد به في دخول الدار فحينئذ لا تطلق في الحال لأنه ذكر المحل وإرادته الفعل الحال فيه ما ذكر
 السبب وإرادته السبب إذا دخول في الدار سبب كينونها فيها وكل ذلك من أنواع المجاز
 فكان ما توى يحمل كلامه فيصح إرادته وصار الدخول مضراً في الكلام وإذا صار مضراً
 كان في معنى الشرط ما سنذكره * إذا قال أنت طالق في دخول الدار لم تطلق قبل الدخول لأن
 الفعل لا يصلح ظرفاً للطلاق على معنى أن يكون شاغلاً له لأنه عرض لا يقي قعود العمل
 بحقيقة في فعل مستعار للمعنى المقارنة لأن في الظرف معنى المقارنة أذن قضية الاحتواء
 على المطلوب في مقارنته بجوابه الأربعة نصار بمعنى مفعول وجود الطلاق بوجود الدخول
 لأن قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول
 إلا أنه لا يكون شرطاً محضاً لأنه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده فلهذا قال بمعنى الشرط *
 وقال بعضهم يجعل مستعاراً للمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث أن كل واحد من الظرف
 والشرط ليس بمؤثر في معلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متأخراً عن الدخول كما لو قال
 إن دخلت الدار ولكن الأول أصح فانه لو قال لأجنبي أنت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق
 كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مستعاراً للشرط لطلقت كما لو قال أنت طالق إن تزوجتك إليه
 أشار القاضي الإمام فخر الدين رحمه الله * والضمير في قوله بمعناه راجع إلى ما يرجع إليه
 ضمير جعل وهو حرف في والباء للسببية أى جعل حرف في مستعاراً للمعنى المقارنة باعتبار
 معناه * أو الضمير راجع إلى المقارنة بتأويل القران والباء بمعنى اللام أى جعل حرف في
 مستعاراً للمعنى المقارنة * وعلى هذا أى على أن في ضمير معنى الشرط بنيت مسائلاً في الزيادات
 * قال شيخ الإسلام صاحب الهداية في شرح الزيادات إذا قال أنت طالق في مشيئة الله أو في
 إرادته أو في رضاه أو في محبته أو في أمره أو في إذنه أو في حكمه أو في قدرته لا يقع الطلاق
 أصلاً لأن ما الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال لأن كلمة في ظرفية حقيقة إلا إذا تذر جملها
 على الظنية بأن محبت الأفعال فيصل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة
 غير أنه إنما يصح جعلها على التعليق إذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود ويضدده ليصير في
 معنى الشرط فيكون تعليقه بالمشيئة والإرادة والى ضاده المحبة ما يصح وصفه بالله تعالى به ويضدده

الان يراده استمرار
 الفعل فيصير بمعنى
 الشرط وقد يستعار
 هذا الحرف للمقارنة
 إذا نسب إلى الفعل
 قيل أنت طالق في
 دخول الدار لأنه
 لا يصلح ظرفاً وفي
 الظرف معنى المقارنة
 فيجعل مستعاراً بمعناه
 فصار بمعنى الشرط
 وعلى هذا مسائل
 الزيادات أنت طالق
 في مشيئة الله
 وإرادته وأخواتها
 فان الطلاق لا يقع
 كما أنه قال إن شاء الله

الافى علم الله لانه

يستعمل في المعلوم ولا يصلح شرطاً بل يستعمل واذ قال انت طالق في الدار واختر الدخول صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير معنى ما قلنا وعلى هذا قال الفلان على عشرة دراهم يلزمه عشرة دراهم لانه لا يصلح للطرف فليغو الان بنوى به معنى مع او او المطف فيصدق لما قلنا ان في الطرف معنى المقارنة فيصير من ذلك الوجه مناسباً لمع والمطف فيلزمه عشرون وكذلك قوله انت طالق واحدة في واحدة فهي واحدة وان نوى معنى مع وقابل الدخول وان نوى الواو وقعت واحدة ومن ذلك حروف القسم وهي الباء والواو والتاء وما وضع لذلك وهو ايم الله تعالى وما يؤدى معناه وهو لعن الله فاما الباء فهي للإلصاق وهي دالة على فصل محذوف معناه قسم او احلف بالله

فانه يصح شأه الله كذا ولم يشأه كذا واراد ولم يرد واحب ولم يحب وكذا الامر والى رضاه والحقم والاذن فكان اضافة الطلاق اليها تعليقاً والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطالاً لليجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فكان التعليق به لتحقيقاً وتنجيزاً فيقع الطلاق في الحال وبشكل على ما ذكرنا القدرة فانه لا يصح وصفه تعالى بضدها ومع ذلك لم يقع الطلاق لكن الجواب عنه ان القدرة ههنا بمعنى التدبير وقرئ قوله تعالى «قدرنا نعم القادرون» بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى «قدرنا» من اخبارين هو التدبير بما يصح وصف الله تعالى به وبضده لانه لا يصح ان يقال قدر الله كذا ولم يقدركذا فيكون بمنزلة المشية والارادة فلا يقع الطلاق باضاقته اليها قوله (الافى علم الله) استثناء من قوله لا يقع * لانه اى العلم يستعمل في المعلوم استعمالاً شامياً يقال اغفر الله لهم حلك فبأى معلومك ويقال علم ابنى حنيفة ويراد معلومه ولهذا وحلف بعلم الله لا يكون مبنياً واذا كان مستعملاً بمعنى المعلوم يستعمل ان يجعل بمعنى الشرط لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ومعلوم الله تعالى «تتقوا لعلكم ترحموا» واذا كان كذلك كان واقفاً في الحال لانه جعل معلوم الله تعالى ظرفاً لطلاق وانما يكون الطلاق في معلومه ان لو كان واقفاً في الحال لانه لو لم يكن واقفاً لكان مدمماً في معلومه * قال شمس الائمة في اصول الفقه * فان قيل لو قال في قدرة الله لم يطلق وقد يستعمل القدرة بمعنى المقدور فقد يقول من يستعمل شيئاً قدرة الله * قلنا معنى هذا استعمال انه اقر قدر الله الا انه قد يقام المضاف اليه مقام المضاف ففهم المقدور من المضاف المحذوف لان المضاف اليه ومثله لا يتحقق في العلم اذ القدرة من المؤثرات بخلاف العلم الا ترى انه يجوز ان يقال الله تعالى معلوم لنا ولا يجوز ان يقال الله مقدورنا قوله (وعلى هذا) اى على ان هذا الحرف يستعار للمقارنة حل على مع في هذه المسئلة عند النية فاذا قال فلان على عشرة دراهم في عشرة دراهم يلزمه عشرة دراهم وعشرون وقال زفر رحمه الله يلزمه عشرون بكل حال * وقال الحسن يلزمه مائة لان العشرة في العشرة في متعارف الحساب مائة فيصير عليها * الا اننا نقول ان الضرب في تكثير الاجزاء الا في زيادة المال وعشرة دراهم وزناً وان تكثر اجزائها لا تصير اكثر من عشرة * وزفر رحمه الله يقول لما تعذر العمل بحقيقة هذا الحرف لان العدد لا يكون ظرفاً لثله بلا شبهة حل على مع او او المطف لما ذكرنا ان في الطرف معنى المقارنة والجمع قال الله تعالى «فادخلني في عبادى» اى معهم * وانا نقول جهة المجاز ههنا متعددة فان في قد يكون بمعنى على وبمعنى من كما يكون بمعنى مع قال تعالى اخبارا «ولا صلبنكم في جذوع النخل» اى عليها وقال فراسمه «وارزقهم فيها اى منها وليس احد الوجوه اولى من الباقي فيعتبر اول كلامه فيلزمه عشرة ويلغو اخره * الا ان يقول عنيت هذه هذه فيثبت عمل بانه لان بين استعمله معنى مع او بمعنى الواو وفيه تشديد عليه فيصدق * ولا يقال معنى على او من لا يستقيم ههنا اذ لا يقال على عشرة على عشرة ولا على عشرة

وكذلك في سائر الاسماء والصفات وكذلك في الكليات تقول لك لافضل كذاؤه لافضل كذا فليكن لها اختصاص القسم واما الواو فانها استعيرت بمعنى الباء لانها سبب صورة ﴿ ١٨٤ ﴾ ومعنى اما الصورة فان صورتها وجود

من مخرجها بضم
الشقين مثل الباء واما
الحق فان عطف
الشيء على غيره نظير
الصاق به فاستعير له
الائه لا يحسن اظهار
الفصل هنا تقول
والله ولا تقول احلف
والله لانه استعير للباء
توسعة لصلات القسم
فلوضح الاظهار
لصار مستعار اعني
الا لصادق فيصير
الاستعارة مامة في
بايها وانما الغرض
بها الخصوص لباي
القسم الذي يدهو
الى التوسعة ويشبه
فحين ولا يدخل
في الكناية اعني
الكاف ثم استعير التاء
بمعنى الواو توسعة
لشدة الحاجة الى
القسم لما بين الواو
والتاء من المناسبة
فانها من حروف
الزوائد في كلام
العرب مثل الزاثلثة
في الوارث والتورية
وما شبه ذلك وما صار
ذلك دخيلا على ما
ليس باصل فصحات
ربننه من رتبة الاول
والثاني فليل لادخل
الاقى اسم الله لانه هو

من مخرجها بضم
الشقين مثل الباء واما
الحق فان عطف
الشيء على غيره نظير
الصاق به فاستعير له
الائه لا يحسن اظهار
الفصل هنا تقول
والله ولا تقول احلف
والله لانه استعير للباء
توسعة لصلات القسم
فلوضح الاظهار
لصار مستعار اعني
الا لصادق فيصير
الاستعارة مامة في
بايها وانما الغرض
بها الخصوص لباي
القسم الذي يدهو
الى التوسعة ويشبه
فحين ولا يدخل
في الكناية اعني
الكاف ثم استعير التاء
بمعنى الواو توسعة
لشدة الحاجة الى
القسم لما بين الواو
والتاء من المناسبة
فانها من حروف
الزوائد في كلام
العرب مثل الزاثلثة
في الوارث والتورية
وما شبه ذلك وما صار
ذلك دخيلا على ما
ليس باصل فصحات
ربننه من رتبة الاول
والثاني فليل لادخل
الاقى اسم الله لانه هو

القسم به غالباً فيجاز تالله ولم يحز تاريخه وقد يحذف حرف القسم تخفيفاً فيقال الله لافضل كذا (فحين)

فسمين (يبحوزان يكون كلاما مستأنفا يعني لا يبحوز اظهار الفعل مع الواو فلو اظهر مع ذلك كان في معنى قسمين لان قوله احلف بانفراده بين وكذا قوله والله فاذا جمع بينهما ولم يصلح الواو رابطا صار كأنه قال احلف بالله ثم قال والله بخلاف الباء لانها لا لاصاق فيكون الكل كلاما واحدا فيكون مينا واحدة * و يبحوزان يكون معطوفا على فيصير اى لو صرح اظهار الفعل صارت الاستعارة عامة واشبه كلامه قسمين لانه لما قال احلف والله بمعنى بالله كان بظاهرة قسمين لما ذكرنا و غرضه قسم واحد فكان هذا الكلام بظاهرة محال فالغرضه فلا يكن خاليا عن خلل فكان الاحتراز ضدا لى * وكان الشيخ رحمه الله انما قال لا يحسن اظهار الفعل فلا يقل لا يبحوز اشارة منه الى ان الكلام لا يلفو عند اظهار الفعل ولكنه يشبه قسمين وذلك محال للعرض * ولا تدخل اى واو القسم في الكناية اى في المضمر لا يقال ولا لافلن ولما كان لفظ الكناية في اصطلاح الاصولين متناولا للضماثر وغيره احتراز بقوله اعنى الكاف عن غير الضماثر * ثم استعير التاء بمعنى الواو اى ابدل التاء عنها على طريقة الابدال في نحو « تراث » و « تورية » و « نجاة » و « نجمة » و « نجمة » اذا اصل فيها وارتضال من ورتث و « ورتثة » و « ورتة » فولة من ورى الزى تديرى و « ورتة » اذا خرج تاءه ووجه من الوجه و « ورة » من وخم الرجل وخامة اذا لم يهنا الطعام له و « ومة » من الوهم لانه امر يقع في قلب الانسان كالظن * وذكر فى شرح القصيدة الشاطبية ان الناس اختلفوا في التورية فذهب البصريون الى انها مشتقة من ورى الزى تدو هو الضواء الذى يظهر منه عند القدح فكانها ضياء نور ووزنها فولة كدولة وحوقة فابدت واوها تاء على حد تجاه ونجمة وقلت ياوها الفاعل كرها وانفتاح ما قبلها * وقال الكوفيون وزنها فولة كتفلة في تنفلة وضعف ذلك لفظة هذا البناء وشدوده * وقال بعضهم هى فولة كنوصية فقصت عنها وقلت تاوها الفاء وفضل ذلك في ناصية وجارية قليل ناصاة وجاراة في لغة طى وضعف ذلك ايضا لعدم اطراده في توصية وتوتية وقال صاحب الكشف فيه التورية والانجيل اسمان اهما يمان وتكلف اشتقاقهما من الورى والجبل ووزنهما بفولة وافضل انما يصح بعد كونهما هريتين * قال وقرأ الحسن والانجيل بفتح الهزة وهو دليل على الجمة على افعيلا بفتح الهزة عديم اوزان العرب فتبين هذا ان الاستشهاد في الكتاب انما يصح على القول الاول فقط * ثم الشيخ ذكر ان المعنى الجوز العسبان كونهما من حروف الزوائد وذكر الجوهري في الصحاح وجها آخر فقال اكلت على فلان فى امرى اذا اعتدته واصله او اكلت قلب الواو لانه انكسار ما قبلها ثم ابدلت منها التاء فادغمت في تاما لاقتمال ثم بينت على هذا الادغام اسماء من المثال وان لم يكن فيها تلك اللفة توهم ان التاء اصلية لان هذا الادغام لا يبحوز اظهاره في حال فن تلك الاسماء التكلفة والتكلان والنجمة والنجاة والترات والتقوى واذا صغرت قلت تكلية ونجمة ولا تعيد الواو لان هذه حروف الزمت البديل فثبت في التصغير والجمع * وذكر الشيخ عبد القاهر ان الواو في اعتد قلبت تاء لان الواو قريبة من التاء وقد وقع بعدها تاء الاقتمال وهى قلبت تاء بغير سبب كثير انحو نجمة ونجاة وتراث فلما كان كذلك صار بمنزلة اجتماع متقاربين يقلب احدهما الى

صاحبه ليقع الادغام * ولا يجوز تالرجن وتالرحيم قد حكي ابو الحسن الاخفش ترب الكمية
ولكنه شاذ لا يؤخذ به قوله (لكنه) اى المقسم به بالنصب عند اهل البصرة * حاصله ان
الحلف في القسم باضمار حرف الحلف من غير عوض جائز عند اهل الكوفة وعند اهل البصرة
لا يجوز الا بعوض نحو همزة الاستفهام وهما التنبيه في قولهم ما لله ما فعلت كذا وقولهم لا هاه الله *
اجمع الكوفيون بما تقول العرب الله تفعلن فيقول الجيب الله لا فعلن بـهـزة واحدة مقصورة
في الثانية فيفصح بتقدير حرف الحلف وان كان محذوفا * وقد جاء في كلامهم افعال حرف
الحلف مع الحذف فقد حكي يونس بن حبيب ان من العرب من يقول مررت برجل صالح الا
صالح فطاح الى الا اكن مررت برجل صالح فقد مررت بطاح * وروى عن رؤية الصحابة
اذا قيل له كيف أصبحت كان يقول خيرا ما لك الله اى بخير وفى الشواهد على ذلك من الاشعار
كثيرة وهما البصريون قالوا اجتمعوا على ان الاصل في حروف الجر ان لا تعمل مع الحذف وانما
تعمل مع الحذف في بعض المواضع اذا كان منها عوض فثبت فيما عداه على الاصل * ولاتمسك
لهم فيما ذكرنا لان الجواز في قوله الله لا فعلن ثبت مخالفا لقياس كثرة استعماله كما ثبت دخول
حرف النداء عليه مع الالف واللام فلا يدل على الجواز في غيره لشذوذه وقلة * وكذا ما حكي
يونس وما روى عن رؤية ومانقل من الاشعار في ذلك كلها من الشواهد التي لا يعتد بها فلا يصح
التسك بها كذا في كتاب الانصاف للابن ابي عمير * وذكر الامام عبد القاهر في المقصد وما حذف
حرف الجر الذي هو الباء في بالله فعلى وجهين احدهما ان يحذف ويوصل الفعل الى الاسم فينصبه
فيقال الله لا فعلن كأنه قال حلفت الله لا فعلن وعلى ذلك ثبت الكتاب * شعر * الارب من قلبه له
الله ناصح * ومن قلبه لى في الظباء السوانح * التقدير الارب من قلبه له ناصح بالله * والوجه
الثاني ان تضمر ويبقى الجر فيقال الله لا فعلن والاكثر النصب لان الجار لا يضمر الا قليلا
واليه مال صاحب المفصل ايضا * فعلى هذا لا خلاف في المسئلة اذا خلا في الاولوية
لا في الجواز قوله (وقد ذكر في الجامع ما يتصل بهذا الاصل) وهوان حذف حرف
القسم جائز قليل اذا قال والله الله لا كلك فكلمه فعليه كفارة واحدة لان اسم الله ان لم يكن
مشتقا كاذب اليه الجمهور كان قوله الله بمنزلة البدل من الاول لان غير المشتق لا يصلح نعتا فصار
كأنه سكت واستأنف الحلف بقوله الله لا فعلن كذا والقسم بغير حرف صحيح وان اختلف في
اعرابه كاذكر ان كان مشتقا كاذب اليه البعض كان نعتا لا ولا فصار كأنه قال والله المعبود
الحق المقصود لا كلك فلا يلزمه على التقديرين الا كفارة واحدة لانه بمن واحدة * ولو قال
والله الرحمن لا كلك فكلمه فعليه كفارة واحدة ايضا لانه جعل الرحمن خارجا عن جرح النعت
للاول فصار الاستشهاد واحدا في كلام المتكلم وتسميته فلا تعدد له نك * ولو قال والله والرحمن
لا كلك فكلمه لزمته كفارتان وقال ابو يوسف وزفر رحمهما الله لزمته كفارة واحدة لاتحاد
المقسم عليه فان قوام اليمين بالمقسم به والمقسم عليه واتحاد الاول مع تعدد الثاني يوجب كونه
يمينا واحدة فكذا عكسه * وقلنا ان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن معطوف عليه

لكنه بالنصب عند
اهل البصرة وهو
مذهبنا وبالحلف
عند اهل الكوفة
وقد ذكر في الجامع
ما يتصل بهذا
الاصل مثل قول
الرجل والله الله
والله الرحمن
والرحيم على ما
ذكرنا في الجامع

فكان خبيره في تسمية الحالف فتعدد الاستشهاد فتعدد الهتك فتعددت الكفارة لانها جزء الهتك وصار في حق القسم به بمنزلة اليمين وان كان البرواحد * الا ان نوى بالواو في والرجن وواو القسم فيكون مينا واحدة لانه اذا نوى وواو القسم انقطع الكلام وصار كأنه صكت ثم استأنف فقال والرجن لا اكلمك ولم يحمل عليه بفيرة لانه لان الواو الوصل في الاصل وعلى اعتبار الوصل يصير وواو القسم مدرجا كما تقول مررت بزيد وعمر و اى وي عمرو * وبخلاف قوله والله والله لا اكلمك فكله حيث يحمل على وواو القسم من غير نية حتى تلزمه كفارة واحدة في ظاهر الرواية لان عطف النى على نفسه فيجب فيحمل الواو للقسم فكان رد الاول كأنه صكت عليه واستأنف الكلام فكان مينا واحدة فلا يلزمه بالهتك الا كفارة واحدة قوله (واما ايم الله) الى آخره * اعلان قولهم في القسم ايم الله لافضل اسم مفرد عند البصريين وليس يجمع بين وعند الكوفيين هو جمع بين لأن وزن افضل مختص بالجمع ولا يكون في المفرد * بل عليه ان التقدير في قولهم ايم الله على ايم الله اى ايمان الله او ايم الله يمينى * وقبجا يجمع بين على ايم كقوله * شر * يأتى لها من ايم واشمل * وكقول زهير * فيجمع ايم منا ومنكم * ينقسمه ثور بها الدماء * والاصل في هزتها ان تكون مقطوعة لانها جمع الا انها وصلت لكثرة الاستعمال وبقيت قهتها على ما كانت عليه في الاصل ولو كانت همزة وصل لكانت مكسورة * واحتج البصريون بانهم لو كان جمعاً لوجب قطع الهمزة فيه ولما سقطت في الدرج كما في احرف واكلب ولما سقطت علمنا انه ليست يجمع * يؤيده انهم قالوا في ايم الله م الله ولو كان جمعاً لما جاز حذف جميع حروفه الاحرف واحداً اذا نظيره في كلامهم * ولانهم ان هذا الوزن مختص بالجمع فقد جاء في المفرد ايضا مثل آتاك واسد * ولا معنى لقولهم ان الاصل في الهمزة القطع ولكنها وصلت لكثرة الاستعمال لانه لو كان كذلك لما جاز كسرهما وقد جاز ذلك بالاجماع فدل ان الوصل في الهمزة اصل وانه ليس يجمع كذا في الانصاف * وذكر الامام عبد القاهر في المتقصدان الاصل في همزة ايم القطع لانها جمع بين ولكنهم وصلوها لكثرة الاستعمال وكذا اذا قيل ايم الله لان اللام محذوفة من ايم وقد دعا هم الحرس على التثنية بكثرة تصرف هذه الكلمة على الستم ان ان احبصوا بما فردوا الى حرف واحد فقالوا م الله قال الى قول الكوفيين في هذه المسئلة * وذكر في الاقليد انها اى كلمة ايم عند سيويه اشتقت من الين ساكنة الاول فاجتليت الهمزة للابتداء كما اجتليت في ابن واشباهه * وحاصل هذه الاقوال ان الاصل في ايم الله ايم الله بالاتفاق الا ان ايم جمع بين عند البعض واسم مفرد مشتق من الين عند آخرين فتبين ان ما ذكرنا الشيخ ان ذلك اى ايم الله * صلة وضعت للقسم اى كلمة بنفسها يوصل بها القسم بمنزلة الباء في بالله لاشتقاق لها اى لا اصل لها ترجع اليه قول آخر خارج عن هذه الاقوال ظفر الشيخ به واختاره قوله (واما العمر) اذا قلت لعمرك لافضل فعمرك مبتدأ وخبره محذوف والتقدير لعمرك قسمي

واما ايم الله فاصله ايم الله وهو جمع بين وهذا مذهب اهل الكوفة واما مذهب اهل البصرة وهو قولنا ان ذلك صلة وضعت للقسم لاشتقاق لها مثل صه ومودج والهمزة للوصل الا ترى لها توصل اذا تقدمه حرف مثل سابر حروف الوصل ولو كان لباء الجمع وصيته لما ذهب عند الوصل والكلام فيه يطول واما العمر الله فان اللام فيه للابتداء والعمر البقاء ومعناه لبقاء الله هو الذى اقسام به فيصير نصرياً بمعنى القسم بمنزلة قول الرجل جعلت هذا العبد ملكاً بالف درهم انه تصريح لحنى البيع فيعمرى بجراه فكذلك هذا

او ما قسم به فهذا يجري مجرى قولك اقتحت بعمرك واذا قلت لعمر الله كان بمنزلة قوله والله الباقي * واختار هذا الخبر لازم كاختار خبر المبتدأ بعد لولا فلا يقال لعمر الله قسمي كالا يقال لولا زيد موجود لكان كذا فان لم تأت باللام نصبت نصب المصادر وهو القسم ايضا وقلت عمرك ما ضلت كذا وعمرك الله ما ضلت كذا اي بتعميرك الله واقرارك له بالبقاء *
والمر والمر وان كانا متفقين في المعنى وهو البقاء لم يستعمل في اليمين الا لفتح لان ذلك يجري مجرى المثل وفي الاختصاص ضرب من تفسير اللفظ لتغيير المعنى * وهو في الاصل مصدر عمر الرجل من حده على اي بقي عمرا وعمرا على غير قياس لان قياس مصدره التمريك قوله (ومن هذا الجنس) اي من قسم حروف المعاني اسماء الظروف * القها بحروف المعاني لمشاقتها بالحروف من حيث انها لا تنقيد معانيها الا بالحاقها باسماء اخر الحروف *
اما مع فللمقارنة هذا معنى اصلي له لا ينك عنه في اصل الوضع الا ترى ان قولك جاء زيد مع عمرو يقتضي مجيئهما معا فلذلك وقعت تطبيقان في قوله انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة دخل بها اولم يدخل * وكذا لو قال فلان على عشرة مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهم يلزمه عشرون درهما * وذكر في الهادي الشاذي ان مع اذا كانت ساكنة العين فهي حرف وان كانت متحركة العين فهي اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة * وذكر في الصحاح قال محمد بن السدي الذي يدل على ان مع اسم حركة آخره مع تحرك ما قبله وقد يسكن وينون تقول جاؤا معا * واما كونه من الظروف فذكر في بعض كتب النحو * ويجوز ان يكون كذلك كعند لان انصاف العين فيه ليس البناء بدليل انه يقال جاء فلان من مهمم بضمض العين كما يقال جاء من عندهم فدل ان انصافه على الطرف كانصاف عندو كذا يمكن ان يقدرفه معنى في فان قولك زيد مع عمرو معناه في مصاحبة عمرو كما يمكن تقديره في عند في قولك زيد عند عمرو اي في حضرته * وقبل للتقديم السابق فاذا وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كانا يضافا في الحال ولا يقتضي وجود ما بعده فان صحة التكفير في قوله تعالى «فحصر برقيقة» من قبل ان يتساءل لا يتوقف على وجود المسيس بعده * وصحة الايمان في قوله تعالى «آمنوا بما نزلنا من صدقنا» معكم من قبل ان تلمس وجوها لا يتوقف على وجود الطمس بعده بل يستفاد به الا من عنه * فاذا قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار او قبل قدوم فلان طلقت للحال دخلت الدار بعد اولم تدخل قدم فلان ولم يقدم * اذا قال لعمر الله المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة * ولو قال انت طالق واحدة قبلها واحدة وقعت ثنتان * ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان * ولو قال بعدها واحدة تقع واحدة وهو معنى قوله وحكمها اي حكم كلمة بعد في الطلاق ضد كلمة قبل يعني في صورتين * والاصل في تفرج هذه المسائل شيان * احدهما ان الطرف اذا دخل بين اسمين ولم يتصل به كناية كان صفة للذكور او لان اتصل به كناية كان صفة للذكور آخرها فاذا قال جاءني زيد قبل عمرو كانت القبلية صفة لزيد واذا قال قبله عمرو كانت القبلية صفة لعمرو

ومن هذا الجنس اسماء الظروف وهي مع وبعد وقبل وعندما مع فللمقارنة في قول الرجل انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة انه يقع ثنتان معا قبل الدخول وقبل التقديم حتى ان من قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال

والمراد بكون القبلية صفة لكذا كونها صفة من حيث المعنى اى التقدم الذى هو مدلول هذه الكلمة صفة معنوية لكذا فاما اللفظ فنصوب على الظرف ولو كانت صفة لفظا لم يكن الالتمذ كورا ولا • والاصل الثانى ان من اقر بطلاق سابق يكون ذلك ايقانا منه فى الحال لان من ضرورة الاسناد الوقوع فى الحال وهو مالك للايقاع فى الحال غير مالك للاسناد فثبت الايقاع فى الحال فصحها لكلامه • فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة كانت القبلية صفة لى واحدة الاولى ولو لم يقيد هاهنا الوصف لكن قال وواحدة لوقعت الاولى سابقة ولت الثانية لعدم المحل عند التأكيده الاولى وصار معناه قبل واحدة تقع عليك • واذا قال واحدة قبلها واحدة كانت القبلية صفة لثانية وليس فى وسعه تقديم الثانية وفى وسعه القران كما اذا قال • معها واحدة فثبت من قصده قدرا كان فى وسعه وصار كأنه قال قبلها واحدة وقعت عليك وكذا قال بعد واحدة وقعت ثنتان لان البعديّة تصير صفة لاولى فنقتضى تأخير الاولى وليس فى وسعه ذلك بعدما اوجبهما وفى وسعه الجمع فثبت من قصده ذلك وصار معنى كلامه بعد واحدة تقع عليك • واذا قال بعد واحدة وقعت واحدة لان البعديّة صفة لثانية فلا تقع لانه لو لم يؤكّد الثانية بالبعديّة لا تقع الثانية لما ذكرنا فثبت التأكيده الاولى وصار كأنه قال انت طالق بعد الاولى التى وقعت عليك • وعلى هذا الاصل لو قال له على درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد لان قبلنا نت لى كور اول فثبته قال درهم قبل درهم آخر يجب على • ولو قال قبله درهم فليبه درهمان لانه نعمت لى كور آخر اى قبله درهم قد وجب على • ولو قال درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان لان معناه بعد درهم قد وجب او بعده درهم قد وجب لاي فهم من الكلام الالهذا • وفى قوله بعده درهم الاقرار بخالف لطلاق قبل الدخول لان الطلاق بعد الطلاق هناك لا يقع والدرهم بعد الدرهم يجب ديننا كذا فى المبسوط • فتبين بهذا ان التقيد بالطلاق فى قوله وحكمهما فى الطلاق ضد حكم قبل احراز عن الاقرار وقوله لما ذكرنا اشارة الى المذكور فى شرح الجامع الصغير والمبسوط • لان الحضرة تدل على الحفظ كما اذا قال لا تخرو وضعت هذا الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ وكما لو قال لاشد الضالة لا تطلب ضالتك فانها عندى يفهم منه الحفظ اى هى محفوظة عندى • وكما لو كان زجلان فى مجلس فخرج احدهما وترك متاعه وجب على الآخر الحفظ حتى لو تركه صار ضامنا بترك الحفظ فثبت ان الحضرة تدل على الحفظ • وفى المبسوط اذا قال لفلان عندى الف درهم كان اقرارا بالوديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب وهى محتمل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة ومن ذمته فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الاقل وهو الوديعة ولو قال عندى الف درهم دين ففى دين لان قوله عندى محتمل فصره باحدا المحتملين فكان تفسيره صحيحا • وعلى هذا قلنا اى على ان هذه الالفاظ تدل على الظرف على تساوت معناها قلنا اذا قال لامرأته وقد دخل بها انت طالق كل يوم وليس لهية لم تطلق الا واحدة عندنا واذا ذكر الالفاظ المذكورة تطلق ثلاثا وقال زفر رحه الله تطلق ثلاثا فى ثلاثة ايام فى

ولو قال لامرأته قبل
الدخول انت طالق
واحدة قبلها واحدة
تقع ثنتان ولو قال قبل
واحدة تقع واحدة
وبعدلتا خير وحكمها
فى الطلاق ضد حكم
قبل لما ذكرنا ان
الظرف اذا قيد بالكتابة
كان صفة لما بعده واذا
لم يقيد كان صفة لما قبله
هذا الحرف اصل هذه
الجملة وعند الحضرة
حتى اذا قال لفلان
عندى الف درهم كان
وديعة لان الحضرة
تدل على الحفظ دون
القرزوم والوقوف
عليه وعلى هذا قلنا

المسئلة الاولى ايضا لان قوله انت طالق ايقاع وكلمة كل يجمع الاسماء فقد جعل نفسه موقع الطلاق عليها في كل يوم وذلك بتجدد الوقوع الى ان تطلق ثلاثا كقولك انت طالق في كل يوم * ولكنها تقول صيغة كلامه وصف قد وصفها بالطلاق في كل يوم وهي بالتطبيق الواحدة ينصف به في الايام كلها وانما جعلنا كلامه ايقاعا للضرورة تحقيق الوصف وهذه الضرورة ترتفع بالواحدة الا ترى انه لو قال انت طالق ابدالم تطلق الواحدة * بخلاف قوله في كل يوم لان حرف في الطرف والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع فيه فا يكون اليوم ظرفا له لا يصلح القد ظرفا له فتجدد الايقاع لتحقيق ما اقتضاه حرف في كذا في المبسوط * وفي قوله كل يوم ان قال اردت انها طالق في كل يوم بتطبيق اخرى فهو كاي وتطلق ثلاثا في ثلاثة ايام لانه اضمر حرف في * وكذا قوله انت على كظها راي كل يوم ينبغي ان يكون على الخلاف فيجدد في كل يوم ظهار حده وعندنا وهو ظهار واحدة ويدخل فيه الليل والنهار كما لو قال انت على كظها راي ابد * ولو قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم بتجدد عند كل يوم نهار لكن لا يدخل الليل في الظهار حتى كان له ان يقر به بالليل لان توقيت الظهار عندنا صحيح فصار كانه قال في كل يوم انت على كظها راي هذا اليوم فلا يدخل فيه ايل * وهذا في التفرقة التي ذكرنا بين حذف الطرف واثباته * لما قلنا في موضعه من المبسوط انه اذا حذف لفظ الطرف كان الكل اي كل الايام ظرفا واحدا لطلاق والظهار فلا يقع التطبيق الواحدة وظهار واحد * فاذا اثبت اي لفظ الطرف بان قال عند كل يوم مثلا صار كل فرد اي كل يوم باقراده ظرفا على حدة لان الطرف حينئذ كلمة عند مضافة الى كل يوم فيستدعي مظهروا على حدة فيجدد الطلاق والظهار على نحو ما قلنا في مسألة القدمين التفرقة بين حذف في واثباته على مذهب ابي حنيفة رحمه الله * وهذا المسئلة يؤيد مذهب في مسألة القد * فان قيل ان ابا يوسف ومحمدا لم يفرقا في مسألة القد بين حذف في واثباته وهنافرا بين حذف الطرف واثباته فواجه الفرق لهما بين الموضعين * قلوا وجه ان القد ظرف واحد بلا شبهة لا يتعدد باثبات في وحذفه فاستوى فيه الحذف والاثبات فاما قوله كل يوم فيحوز ان يكون ظرفا واحدا انظرا الى لفظ كل فانه هو المتصعب بالظرفية وهو لفظ واحد * ويجوز ان يكون ظرفا متعدد نظرا الى ما ضيف اليه كل فانه متعدد وانه ابد يأخذ حكم المضاف اليه فاذا لم يذكر حرف في او ظرف آخر وقع عليه الفعل جعل ظرفا واحدا كالابد واذا ذكر حرف في او ظرف آخر وانتقل عمل الفعل عنه اليه ثم اضيف ذلك الطرف الى كل جعل ظرفا متعدد عملا بالشبهين قوله (ومن هذا الباب) اي من باب حروف المعاني حروف الاستثناء * سماها حروفا لان الاصل فيها كلمة الا وهي حرف فيكون البواقي جارية مجرى التسع لها وهي عشرة * الا * وخير * وسوى * وسواء * ولا يكون * وليس * وخلا * وعدا * وما خلا * وما عدا * وحاشا * وزاد ابو بكر بن السراج لاسمها * وضم بعضهم اليها يد بمعنى خير * وزاد بعضهم به بمعنى دع * وانما يدخل ليس ولا يكون في هذا الباب اذا تقدمت كلام فيه

اذا قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم طلقت ثلاثا وكذلك اذا قال انت طالق في كل يوم ولو قال انت على كظها راي كل يوم فهو ظهار واحد ولو قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم بتجدد عند كل يوم بتجدد عند كل يوم ظهار وهذا ما قلناه اذا حذف اسم الطرف كان الكل ظرفا واحدا فاذا اثبت صار كل فرد باقراده ظرفا على نحو ما قلنا في مسألة القدمين هذا الباب حروف الاستثناء

عوم كما يكون فيما قبل الا لما فيها من معنى النفي على اختلافهما في الاصل فان ليس ولا دخلنا على ما هو مثبت فغير تام فنيا * فاذا قل اعقت عبيدي ليس سالما او لا يكون سالما لا يعنى سالم لان معناه الاسالم والتقدير ليس بعضهم سالما او لا يكون بعضهم سالما كذا ذكر في كتاب بيان حقائق الحروف * واصل ذلك الاى الاصل في الاستثناء والحقيقة فيه كلفا لالتزامها لازمة للاستثناء في اصل الوضع وما عداها قد يكون استثناء و غير استثناء ولان الموضوع لنقل الكلام من معنى الى معنى في سائر الابواب هو الحروف والاسماء والافعال كحروف الاستفهام وحروف النفي وحروف الشرط فكذا في هذا الباب * ومن ذلك اى وما يستثنى به غير * وهو من الاسماء للحوق علامات الاسم به من التنوين والالف واللام والاضافة * يستعمل صفة لسكره لانه نكرة بحيث لا تعرف بالاضافة وان اضيف الى المعارف * وانما وقع صفة لذين انتمت عليهم في قوله عز اسمه غير المنسوب عليهم على احدائنا وبلين لان الذين انتمت عليهم في معنى النكرة اذ هو غير مقصور على معينين ومثله بمنزلة النكرة كقوله * ولقد امار على الشم بسبني * ويستعمل استثناء لمشابهة بينهما من الامن حيث ان ما بعد كل واحد منهما متمايز لما قبله * ولهذه المشابهة تقع الاما مقام غير ايضا قليلا وتسحق اعراب التثنية مع امتناعها عنه فعطى ما بعدها وعليه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لقد فسدنا وقوله عليه السلام الناس كلهم موق الى العالمون * وقول الشاعر * شر * وكل اخ مفارقة اخوه * لعمريك الا الفرقدان * اى غير هما ولهذا قالوا اذا قل الله على مائة الادريمان بالرفع يلزمه مائة لان الالهنا بمعنى غير فصار كأنه قال على مائة هي غير درهمين * وعند من لا يعتبر الاعراب باعتبار ان العوام لا يميزون بين صحيح الاعراب وفسده يلزمه ثمانية وتسعون كما لو قال الادريمان بالنصب * ولما استعمل استثناء ولا بد له من اعراب لانه اسم جعل اعرابه كاعراب الاسم الواقع بعد الا لانه استثناء * والفرق بين كونه صفة واستثناء انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه دلالة ان زيدا جاء ولم يجئ * بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد كان اللفظ دالا ان زيدا لم يجئ * والثاني ان استعماله صفة يختص بالنكرة على ما قبله واستعماله استثناء لا يختص بالنكرة هو قد يقع بمعنى لا ايضا في نصب على الحال كقوله تعالى * غير باغ ولا عاد * اى فمن اضطر جاعلا باغيا ولا عاديا * وكذا غير ناظرين اناه * غير محلى الصيد * لفلان على درهم غير داني اى درهم متمايز لداني وقد كان في ذلك الزمان درهم على وزن داني فاكد القر ان الواجب على ليس ذلك الدرهم وانما هو درهم مطلق فيلزمه درهم تام وهو الذى وزنه وزن سبعة * والداني بالفتح والكسر فيرطان والجمع دواني ودواني * وما يقع من الفصل الى آخره يعنى جعل محمد استثناء الدراهم من الدنانير من الاستثناء المتقطع وهو بطريق المعارضة كاستثناء اللوب منها * وجعل ابو حنيفة وابو يوسف رجما الله ذلك من الاستثناء المتصل وذلك بطريق البيان وتبين الفرق بين المعارضة والبيان في ذلك الباب * والحاصل ان بيان هذا الفصل يأتى في باب البيان قوله (وسوى مثل غير) يعنى في انه يستثنى به * قال سيدي به كل موضع جاز فيه الاستثناء لاجاز يسوى ولذلك لا يكون استثناء داووق

واصل ذلك الا
ومسائل الاستثناء من
جنس البيان فنذكر
في باب ان شاء الله تعالى
ومن ذلك غير وهو
من الاسماء يستعمل
صفة للنكرة ويستعمل
استثناء نقول لفلان
على درهم غير داني
بالرفع صفة لدرهم
فيلزمه درهم تام ولو
قال غير داني بالنصب
كان استثناء يلزمه
درهم الا داني
وكذلك قال لفلان
على دينار غير عشرة
بالرفع لزمه دينار ولو
نصبه فكذلك عند
محمد وعند ابى حنيفة
وابى يوسف رجهم
الله يلزمه دينار الا
قدر قيمة عشرة دراهم
منه وما يقع من
الفصل بين البيان
والمعارضة تذكره في
باب البيان ان شاء الله
وسوى مثل غير
وذلك في الجامع ان
كان في يدى دراهم الا
ثلاثة او غير ثلاثة او
سوى ثلاثة على
ما ذكرنا

بعد اسم مفرد نحو مررت برجل سواك لانه لا يجوز فيه الاستثناء بالا * والفرق بين غير وسوى
ان غيرا لا يكون ظرفا واصله ان يكون صفة بمنزلة مثل لانه تقيضه تقول مررت برجل غيرك كما
تقول برجل مثلك وسوى طرف مكان منصوبا ابداهلى الظرفية ولا يكون صفة تابعة لتضمنه
معنى الظرف وان كان فيه معنى غير * وبيان ظرفيته ان العرب بحرى الظروف المعنوية بحرى
الظروف الحقيقية فيقولون جلس فلان مكان فلان ولا يبنون الامثلة في الذهن مقدرة
فينصبونه نصب الظروف الحقيقية ويستعملون سوى ايضا في هذا الموضع فيقولون مررت
برجل سواك ويبنون مكانك وهو ضامنك من حيث المعنى فلزم ان ينتصب انتصاب المكان للظرفية
* وبما يدل على ظرفيته وقوه صلة نحو جاءني الذي سواك بخلاف غير * قال الامام عبدالقاهر
وبما لا يستعمل الا ظرفا سوى لا تقول في السعة هذا لسواك ولا على سواك وانما تقول بمن سواك
وبرجل سواك بقية بحرى قوله مررت برجل مكانك فيكون منصوبا في تقدير في مكانك
قلت قام مقامك وتزل مكانك كما تقول اخذت هذا بديل ذلك * هذا الذي ذكرناه مذهب
سبويه ومن تابعه من البصريين * وذهب الكوفيون الى انه كما يستعمل ظرفا يستعمل اسما
بمعنى غير فرب كثير متسكين باليت الحامسي * شعر * ولم يبق سوى العدوان دناهم كما
دأبوا * ويقول الآخر * شعر * ولا ينطق المكروه من كان منهم * اذا جلسوا منا ولا من
سوانا * فلزم ظرفية سوى وسواء لما ارتفع الاول ولما انجز الثاني * والجواب ان اخراجه
عن الظرفية لضرورة الشعر جائز عندنا والكلام في حالة الاختيار وانهم لم يستعملوه في هذه
الحالة الاخرى * فعلى قول هؤلاء يجوز ان يقع سوى صفة مثل غير * قال الاخفش اذا كان
سوى بمعنى غير فقيه ثلاث لغات كسر السين وضما مع القصر وقهها مع المد تقول مررت برجل
سواك وسواك وسواك اي غيرك كذا في الصحاح * وقد ذكرنا مسائل الجامع في فصل من
فلان بعد ما قوله (ومن ذلك) اي من باب حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط
او الفاظ الشرط ونسبتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهو حرف فهو الاصل
في هذا الباب لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواء بخلاف سائر الفاظ الشرط
فانها تستعمل في معان اخر سوى الشرط * وضع للشرط اي هو موضوع للدلالة على كونه
ما يبعد شرطا * قالوا معنى كلمة ان ربط احد الجملتين بال اخرى على ان تكون الاولى شرطا
والثانية جزاء يتعلق وقوهها بوقوع الاولى كقوله ان تأتني اكرمك يتعلق الاكرام بالاتيان
* وانما تدخل اي حرف ان على كل امر اي شان معدوم لانه لمنع او لمعمل ومنع الموجود
والحمل عليه لا يتحقق * على خطر اي تردد بين ان يوجد وبين ان لا يوجد وهو احتراز
عن المستحيل ومن الفعل المتحقق لامحالة كجئ * التد بالنظر الى العادة قال الامام عبدالقاهر
ما كان متحقق الوجود لا يجوز فيه ان ولا الاسماء الجازمة لا يقال ان طلعت الشمس خرجت
ومتى تطلع الشمس اخرج لانها طالعة خرجت ولم تخرج والجزاء بان موضوع على ان احد
الامر ين مقتدر الى صاحبه في وجوده وانفائه احدهما يوجب انتفاء الآخر * وقوله ليس

ومن ذلك حروف
الشرط وهي ان واذا
واذا ما ومتى ومتى
وكل وكلوا من وما
وانما تذكر في هذا
الكتاب من هذه
الاجل ما يبنى عليه
مسائل احصاها على
الاشارة واما حرف
ان فهو الاصل في هذا
الباب وضع للشرط
وانما تدخل على كل
امر معدوم على خطر
ليس بكائن لامحالة

بكان لا محال تأكيد * قال شمس الأئمة رحمه الله الشرط فعل منتظر في المستقبل هو على خطر الوجود بقصد نفيه أو إتيائه ولا يتعقب الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ودخول هذا الحرف في الاسم في نحو قوله تعالى «ان امرؤ هلك» وان امرأة خافت * من قبل الاضمار على شرطية التفسير او من باب التقديم والتأخير لان اهل اللغة يجمعون على ان الذي يتعقب حرف الشرط هو الفعل دون الاسم * واثر ما يترشحرف ان ان يمنع العلة عن الحكم اى يمنعها عن انعقادها علة للحكم * حتى يبطل التعليق اى الى ان يبطل التعليق بوجود الشرط فينبذ بصير ما ليس بملة علة * وعند الشافعي اثر ان يمنع الحكم عن العلة ولا يمنع العلة عن الانقضاء وسيأتي الكلام فيه مشروحا بعد ان شاء الله تعالى * وعلى هذا اى على ان ان الشرط المحض قلنا اذا قل لامرأه ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا لم تطلق حتى يموت احدهما قبل ان يطلقها لان ان لشروائه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا يثبت بوجود هذا الشرط ما يتباين فهو كقولها ان لم اأت البصرة فانت طالق * ثم ان مات الزوج وقع الطلاق عليها قبل موته بقليل وليس لذلك القليل حد معروف ولكن قيل موته يتحقق عجزه عن ايقاع الطلاق عليها فيتحقق شرط الحث * فان كان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان كان قد دخل بها فلا ميراث بحكم القرار * ولا يقال المعلق بالشرط كالمفطور به لند الشرط وقد تحقق العجز عن التكلم قبل الموت حين حكمنا بوجود الشرط فكيف يستقيم ان يجعل منكما بالطلاق في هذه الحالة * لا نقول هو امر حكيم فلا تشرط فيه ما يشرط لحقيقة التطبيق من القدرة وانما يشرط ذلك عند التعليق الا ترى ان العاقل اذا علق الطلاق او العلق ثم وجد الشرط وهو مجنون فانه ينزل الاجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطبيق والاحتاق في هذه الحالة شرما * وان مات المرأة وقع الطلاق ايضا قبل موتها * وذكر في النوادر انه لا يقع لانها ما لم تمت ففعل التطبيق فيتحقق من الزوج وانما عجز بموتها فلو وقع الطلاق لوقع بعد الموت بخلاف جانب الزوج فانه كما اشرف على الهلاك قد وقع اليأس من فعل التطبيق * وجه الظاهر ان الايقاع من حكمه الوقوع وقد تحقق العجز عن الايقاع قبل موتها لانه لا يعقبه الوقوع كما لو قال انت طالق مع موته فيقع الطلاق قبل موتها بلا فصل * ولا ميراث لزوج لان الفرق وقعت بينهما قبل موتها بايقاع الطلاق عليها كذا في المبسوط * واعلم ان اذا من الظروف اللازمة ظرفيها وهو مضاف ابدا الى جملة فعليه وفيه معنى المجازاة لانه للاستقبال وفيه ايهام فاسب المجازاة اذا الشرط لا يكون الاستقبالا مجهول الشأن لترده بين ان يكون وبين ان لا يكون ولهذا اختص اذا بالجملة القطعية * وانه قد يكون ظرفا غير متضمن للشرط كافي قوله تعالى هو الليل اذا بنشى * وذكر الامام عبد القاهر ان اذا لا يجازى بها الا في ضرورة الشعر * كبيت الكتاب ترفع لى خندق والله يرفع لى * نارا اذا جدت نيرانهم تقد * قالوا الاختيار ان لا يجزم بهالانهم وضعوها على ما يناسب النصيص وبعد من الابهام الذي يقتضيه ان الاتراك تقول آتيك اذا اجر البسر بمنزلة قولك آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ولو قلت آتيك ان اجر

تقول ان ترفعى اكرمتك ولا يجوز ان جاء غد اكرمتك واثره ان يمنع العلة عن الحكم أصلا حتى يبطل التعليق وهذا يكثر امتنعه وعلى هذا قلنا اذا قل للرجل لامرأه ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا انها لا تطلق حتى يموت الزوج فيطلق في آخر حياته لان عدم لا يثبت الا بقرب موته وكذلك اذا ماتت المرأة طلقا قبل موتها في اصح الروايتين واما اذا فان مذهب اهل الفقه والنحو من الكوفيين فيانها تصلح لوقت وللشرط على السواء

ليجازي بها مرة ولا يجازي بها أخرى فإذا جازى بها ما يجازى بها على سقوط الوقت هنا كما حارف شرط وهو قول أبي حنيفة رحمه الله وأما البصريون من أهل اللغة والحقوق فقالوا ﴿ ١٩٤ ﴾ إنه الوقت وقد تستعمل الشرط من غير سقوط

الوقت هنا مثل متى
فإنها الوقت لا يسقط منها
ذلك بحال والمجازة
بها لازمة في غير
موضع الاستفهام
والمجازة بأذا غير لازمة بل هي في حيز
الجواز وإلى هذا
الطريق ذهب أبو
يوسف ومحمد
رحمهما الله بأنه في
قال لأمر أنه إذا لم
أطلقك فانت طالق
في قول أبي حنيفة
رحمه الله لا يقع
الطلاق حتى يموت
أحدهما مثل قوله إن
لم أطلقك وقال أبو
يوسف يقع كما فرغ
من اليمين مثل متى لم
أطلقك لأن إذا اسم
لوقت بمنزلة سائر
الظروف وهو الوقت
المستقبل وقد استعمل
لوقت خالصا قبيلا
كيف الرطب إذا
اشتد الحر أي حينئذ
ولا يصلح أن هنا
ويقال أتيتك إذا اشتد
الحر ولا يجوز أن
اشتد الحر لأن الشرط
يقتضي خطرا ترددا

هو أصله وإذا تدخل الوقت على امر كائن أو منتظر لا محالة كقوله إذا الشمس كورت (معلوم)
وتستعمل للمفاجأة قال الله تعالى إذا هم يفتنون وإذا كان كذلك كان دسرا من وجهه ولم يكن ممبها فليكن شرطا

الا انه قد يستعمل فيه

مستعار مع قيام معنى الوقت مثل متى ازم ومع هذا لم يسقط عنه حقيقة وهو الوقت فهذا اولى فصار الطلاق مضافا الى زمان حال من ايقاع الطلاق الا ترى ان من قال لامرأته انت طالق ان شئت بطلت مشيتها بالقيام من المجلس فلم انه الوقت حقيقة * قد يكون حرفا بمعنى الشرط لان كونه اسما باعتبار دلالة على الوقت فاذا سقط عنه معنى الوقت عندهم بارادة معنى الشرط كان حرفا كائن ويحوز ان يكون اللفظ الواحد اسما وحرفا كمن وعلى والكاف ونحوها واخرج الفراء وهو ابو زكريا يبيح بن زياد الفراء لذلك اى لكونه للشرط المحض بقول الشاعر والشعر لواحد من الفضلاء يوصى ابنته واولده شعر اجبل انى كنت كارهم قومه فاذا دعيت الى المكارم فاصجل * اوصيك يا بنى اننى لك ناصح * طين ريب الدهر غير مفعل * الله فاقموا وف بنذر * واذا حلفت بما راي قبعل * واستغن ما غناك ربك بالقنى * واذا تصبى خصاصة قبعل * واذا تجاسر عند حقلك مرة * امران فاعد للاصف الاجل * وفي بعض الروايات * ابني ان اباك كارب يومه من كرب الشئ اذا دنا * اوصيك ابصاء امرئ لك ناصح طين * يريب الدهر غير مفعل * من عقلت الابل اى شددت عقله * والطين الحاذق يقول ان اباك قريب يوم موته او كريم قومه فاعل بصيحتى فاقى بصروف الدهر طالم غير قائل او غير ممنوع من العلم بماهة ان نصائحى ان تعد نفسك غنيا بالقنى وتظهر ذلك ما غناك الله واذا اصابك مسكنة وفقر فتكلف بالصبر على القفل الجميل اى اصبر صبرا جليا من غير جزع وشكوى * او معنى تجمل اظهر الفنى من تنسك بالتجمل والزين كى لا يف الناس على حاله * او معناه كل الجميل وهو الشتم المذاب تعفاه انما معناه ان تصبى خصاصة بلا شبهة لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة وكلها اذا اذ كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذى لا ريب فيه عادة او شرعا نحو مجئ القد والقيام الى الصلوة فلولا تصركلها اذا ههنا بمعنى الشرط وبقى معنى الوقت فيها لماجاز استعمالها في الامر المردد بخلاف متى لانها لا تستعمل في الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها فان قيل ينبغي ان تجمل على متى حتى يمتد الوقت فيها معتبرا وان جوزى بها كفاى متى * قلنا لو قلنا ذلك يلزم منه ترك خاصيته وهى الدخول في الامور الكائنة اذا كان بمعنى الوقت كما ذكرنا * وذكر في بعض الحواشى ان الجزم به ودخول القافى جوابه دال على انه بمعنى ان لكن المحصم ان يقول انا اسلم انه قد يعنى بمعنى الشرط لان الزام فى سقوط معنى الوقت عنده وليس في البيت دليل على ذلك الا ترى انه لو قيل ومتى تصبى خصاصة قبعل لاستقام اللفظ والمعنى ايضا من غير سقوط معنى

مستعار مع قيام معنى الوقت مثل متى ازم ومع هذا لم يسقط عنه حقيقة وهو الوقت فهذا اولى فصار الطلاق مضافا الى زمان حال من ايقاع الطلاق الا ترى ان من قال لامرأته انت طالق ان شئت بطلت مشيتها بالقيام من المجلس فلم انه الوقت حقيقة * قد يكون حرفا بمعنى الشرط لان كونه اسما باعتبار دلالة على الوقت فاذا سقط عنه معنى الوقت عندهم بارادة معنى الشرط كان حرفا كائن ويحوز ان يكون اللفظ الواحد اسما وحرفا كمن وعلى والكاف ونحوها واخرج الفراء وهو ابو زكريا يبيح بن زياد الفراء لذلك اى لكونه للشرط المحض بقول الشاعر والشعر لواحد من الفضلاء يوصى ابنته واولده شعر اجبل انى كنت كارهم قومه فاذا دعيت الى المكارم فاصجل * اوصيك يا بنى اننى لك ناصح * طين ريب الدهر غير مفعل * الله فاقموا وف بنذر * واذا حلفت بما راي قبعل * واستغن ما غناك ربك بالقنى * واذا تصبى خصاصة قبعل * واذا تجاسر عند حقلك مرة * امران فاعد للاصف الاجل * وفي بعض الروايات * ابني ان اباك كارب يومه من كرب الشئ اذا دنا * اوصيك ابصاء امرئ لك ناصح طين * يريب الدهر غير مفعل * من عقلت الابل اى شددت عقله * والطين الحاذق يقول ان اباك قريب يوم موته او كريم قومه فاعل بصيحتى فاقى بصروف الدهر طالم غير قائل او غير ممنوع من العلم بماهة ان نصائحى ان تعد نفسك غنيا بالقنى وتظهر ذلك ما غناك الله واذا اصابك مسكنة وفقر فتكلف بالصبر على القفل الجميل اى اصبر صبرا جليا من غير جزع وشكوى * او معنى تجمل اظهر الفنى من تنسك بالتجمل والزين كى لا يف الناس على حاله * او معناه كل الجميل وهو الشتم المذاب تعفاه انما معناه ان تصبى خصاصة بلا شبهة لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة وكلها اذا اذ كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذى لا ريب فيه عادة او شرعا نحو مجئ القد والقيام الى الصلوة فلولا تصركلها اذا ههنا بمعنى الشرط وبقى معنى الوقت فيها لماجاز استعمالها في الامر المردد بخلاف متى لانها لا تستعمل في الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها فان قيل ينبغي ان تجمل على متى حتى يمتد الوقت فيها معتبرا وان جوزى بها كفاى متى * قلنا لو قلنا ذلك يلزم منه ترك خاصيته وهى الدخول في الامور الكائنة اذا كان بمعنى الوقت كما ذكرنا * وذكر في بعض الحواشى ان الجزم به ودخول القافى جوابه دال على انه بمعنى ان لكن المحصم ان يقول انا اسلم انه قد يعنى بمعنى الشرط لان الزام فى سقوط معنى الوقت عنده وليس في البيت دليل على ذلك الا ترى انه لو قيل ومتى تصبى خصاصة قبعل لاستقام اللفظ والمعنى ايضا من غير سقوط معنى

به فلا يطل بالشك

الوقت قوله (وكذلك اذا ما) بمعنى لا يفتقر الحال بين دخول ما على اذا وبين عدم قيام ذكر نامن الاحكام * الا ان دخول ما تحقق معنى المجازة باتفاق بين البصريين والكوفيين * وما هذه تسمى السلطة ومعنى السلطة ان تجعل الكلمة التي لاتعمل فيها بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتئ اكرمك فاهى التي سلطت اذا على الجزم لانه كانا سمياضاف الى الجمل غير حامل فعمله ما حرف المجازة عاملة بمنزلة متى وعند بعضهم ما في اذا صلة كذا في كتاب بيان حقائق الحروف قوله (واما متى) الى آخره متى من الظروف ايضا وهو اسم للوقت المبهم وانه يتضمن معنى الاستفهام والشرط وكان التكلم به في الاستفهام اراد ان يقول اكان ذلك يوم الجمعة او يوم السبت او يوم كذا وكذا الى ما يطول ذكره فاقى بمعنى للايجاز فاشتمل على الازمنة كلها وهو معنى قوله هو اسم للوقت المبهم * ولهذا المعنى جعل تأنيها ان في الشرط اذا كان اللازم في قولك متى تأتئ اكرمك ان تقول ان تأتئ يوافق بالجملة اكرمك وان تأتئ يوم السبت اكرمك الى حد يوجب الاطالة فبحثت حتى غفصل المقصود والفصل بين اذا ومتى ان اذا للامور الواجب وجودها ومتى لم يتوقع بين ان يكون وبين ان لا يكون تقول اذا طلعت الشمس خرجت واذا اذن للصلاة قمت ولا يصلح في مثل هذامتى وتقول متى تخرج اخرج معى لا يتيقن بخروجه قتيبا قلنا ان معنى قوله بلا اختصاص انه لا يختص وقادون وقت غلظ ذلك كان مشاركالان في الابهام لتزدما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كافي كلمة ان * فلزم في باب المجازة بمعنى فهذه المشاركة لزم متى في باب المجازة اى المجازة به لازمة بمعنى في غير موضع الاستفهام مثل ان الا ان التفاوت بينهما في قيام معنى الوقت وانفائه * واما في موضع الاستفهام فاما لا يستعمل استعمال الشرط لان الاستفهام عبارة عن طلب الفهم عن وجود الفعل فلا يستقيم اخبار حرف ان فوقع الطلاق عقيب المين بلا فصل لوجود شرط الحث وهو الونت الخالي عن الايقاع * وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس لانه باعتبار ابعاده يم الازمنة وكذلك متيما بمعنى كما عرفت حكم متى في الشرط فكذلك حكم متيما بل اول لانه اذا دخل ماحليه يصير الجزء المصنوع ولا يصلح للاستفهام * ومن وما يدخلان في هذا الباب اى باب الشرط لانهما فان كل واحد منهما لا يتناول عينه وتحقيقه ان من وما لانهما دخلا في باب العموم على ما مر فلما كان العموم في الشرط مقصودا للتكلم وتخصيص كل واحد من الافراد المذكور متصرا ومتعذرا ومن وما يؤيدان هذا المعنى مع الايجاز وحصول المقصود بانما انما ان قيل من تأتئ اكرمه وما تصنع اصنع والمسائل فيها كثيرة مثل قوله من شاء من عبيدى عتقه فهو حر * من دخل هذا الحصن فله رأس * ومن دخل منكم الدار فهو حر * واما اذا كان للشرط فهو اسم بمعنى اى تقول ما تصنع اصنع وفى التنزيل ما ننسخ من آية او ننسها تأت بغير منها او مثلها * ما يفيض الله الناس من رحمة فلا يمسك لها * ولا يتعلق به من مسائل الفقه شئ ولم يستعمله الفقهاء في الفقه كذا في كتاب بيان حقائق الحروف قوله (وقد روى عن ابى يوسف) الى آخره * اعلم ان لوفيه معنى

وكذلك اذا قامتى
قاسم للوقت المبهم بلا
اختصاص مكان
مشاركالان في الابهام
فلزم في باب المجازة
وجزم بها مثل ان
لكن مع قيام الوقت
لان ذلك حقيقتها
فوقع الطلاق بقوله
انت طالق متى لم
اطلقك عقيب المين
وقوله متى شئت لم
مقتصر على المجلس
وكذلك متيما قد سبق
تفسير كلا وكذلك
من وما يدخلان في
هذا الباب لانهما
والمسائل فيها كثيرة
خصوصا في من

الشرط لان معناه تعليق احدى الجملتين المتباينتين بالآخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى
كان ولهذا يتعقب الفعل تحقيرا او تقديرا * الا ان لولماضى قول جثنى لا كرمك وهو
معنى قولهم لولا امتناع الشئ لعدم غيره لان الفعل الثانى لما تعلق وقوعه بوجود الاول وامتنع
الاول لان الفعل فى الزمان الماضى اذا عدم احتمال ايحاده فيه بعد كان الثانى ايضا امتناعا
ضرورة تعلقه به فعلى هذا لو قال لعبد لم يدخل الدار لم تقت ولم يدخل العبد الدار فى الزمان
الماضى ودخلها بعد كان ينبغي ان لا يعتق لان معناه لو كنت دخلت الدار امس لصرت حرا
ولا تعلق لهذا الكلام بالمستقبل كما ترى الا ان الفقهاء علقوا التعلق بالدخول الذى يوجد
فى المستقبل لان لولمواختها كلمة ان فى معنى الشرط يستعمل فى الاستقبال كان يقال لو استقبلت
امرأك بالتوبة لكان خيرا لك اى ان استقبلت * وقال تعالى * ولعبد مؤمن خير من مشرك
ولو اجحبكم * اى وان اجحبكم ولو كره الكافرون ولو كره المشركون * كان ان استعمل بمعنى
لو قال تعالى اخبارا * ان كنت قلته فقد علمته هو عليه يخرج ماذكر فى الكتاب انت طالق
لو دخلت الدار فان الطلاق لا يقع حتى تدخل الدار رواه ابن سماعة فى نوادره عن ابي يوسف
قال ولو بمنزلة ان كذا فى كتاب بيان حقايق الحروف وليس فيه ذكر محمد وكذا لم يذكره
شمس الائمة فى اصول الفقه وليس فى هذه المسئلة نص من ابي حنيفة رحمه الله تعالى الى هذه المسئلة
من النوادر اشار الشيخ بقوله وقد روى * وقوله لان فيها معنى الترتيب اى الانتظار معناه
اذا كان الفعل الذى بعده معنى المستقبل لانه حينئذ يصير مترددا فيصور فيه الترتيب * ثم الام
تدخل فى جواب لولنا كيد ارباط احدى الجملتين بالآخرى قال الله تعالى * لو كان فيهما آلهة
الا لله لفسدتا * ويحوز حديثها كقوله تعالى * لو نشاء جملناه ابا جاه * ولا تدخل الفاء فى
جوابه لان الفاء انما تدخل فى جملة لو كان مكانها الفعل المضارع المنجرم وكلمة لولا تسمى فى الجزم
اصلا لانها للماضى والجزم يختص بالمضارع على ما عرفت ولهذا قال ابو الحسن الاهوازى
اذا قال لامرأته لم تدخل الدار فانت طالق يضع الطلاق فى الحال كما لو قال ان دخلت الدار و انت
طالق لان الفاء لا تدخل فى جواب لو كان الوال لا تدخل فى جواب ان * قال صاحب كتاب
بيان حقايق الحروف هو كما قال الاهوازى ان الفاء لا تدخل فى جواب لو عند انتهاء بلا خلاف
فاما عند الفقهاء فليس كذلك لاني سألت القاضي الامام ابا جاسم العاصمى عن هذه المسئلة
قلت لو ان رجلا قال لامرأته لم تدخل الدار فانت طالق فقال لا تطلق ما لم تدخل الدار
وما سألته عن العلة والعلة فيه ان لو شرط صحيح كان وقد جاء كل واحد منهما بمعنى الآخر كما
ذكرنا فيصوب ان يقع موقع ان فى جواز دخول الفاء فى جوابه * قال ولان الفقهاء لا يعتبرون
الاعراب لان العامة تحطى وتصيب فيه الا ترى ان رجلا لو قال لرجل زيت بكسر التاء
اولا امرأته زيت بفتح التاء يجب حذف الف في الصورتين لما ذكرنا قوله (وكذلك قول
الرجل انت طالق لو صحبتك) * لولا امتناع التى لوجود غيره زيدت على كلمة لا تخرج
من امتناع التى لامتناع غيره * ونسبى لاهذه التورية لمعنى الحرف * ولا يخفى بردها الا

وقد روى من ابي
يوسف ومحمد فبين قال
انت طالق لو دخلت
الدار انه بمنزلة قوله
ان دخلت الدار لان
فيها معنى الترتيب فعمل
عمل الشرط وكذلك
قول الرجل انت
طالق لولا صحبتك
وما شبه ذلك غير
واقع لما فيه من معنى
الشرط

الاسم المبتدأ فاذا قلت لولا زيد كان مرفوعاً بالابتداء وخبره محذوف والتقدير لولا زيد موجود
لكان كذا وحذف هذا الخبر حذفاً لازماً لطول الكلام بالجواب الذي هو قولك لكان كذا
ولأن الحال يدل عليه * ويدخل في جوابها اللام فتأكيده أيضاً فاذا قال انت طالق لولا
صحبتك اولا حسنك اولا لولا حيك اباي لا يقع لما فيه من معنى الشرط وهو ربط احدي
الجلتين المتبايتين بالآخرى وامتناع الجزاء واطر الشرط هو الربط والمنع الان في الشرط
الحقيقي يتوقع وقوع الجزاء بوجود الشرط وفي لولا لا توقع للجزاء اصلاً لانه لا يستعمل في
المستقبل * ولهذا قالوا انه بمنزلة الاستثناء نص عليه شمس الأئمة في اصول الفقه لان الاستثناء
وهو قوله ان شأني الله يخرج الكلام عن الإيجاب والاعتبار حتى لا يتعلق به حكم فكذلك هذه الكلمة
الآتية انه لو زال حسننا او مات زيد في قوله انت طالق لولا حسنك اولا لولا زيد لا تطلق وهو قد روى
ابراهيم بن يوسف عن محمد بن جهمان في قوله انت طالق لولا ابوك او اخوك اولا لحسنك
انها لا تطلق وهو استثناء وكذا ذكر ابو الحسن الكرخي في مختصره عن محمد بن قوله انت طالق
لولا دخولك الدار انها لا تطلق ويجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء قوله (وذكر) ابي محمد
* في السير الكبير باباً الى آخره قال شمس الأئمة رحمه الله في شرح السير الكبير اذا حاضرت
المسلمون حصناً فشرع عليهم رأس الحصن فقال آمنوني على عشرة من اهل هذا الحصن
على ان اقصه لكم فقالوا لك ذلك ففزع الحصن فهو من وعشرة معه لانه استأمن لنفسه
فصاح قوله آمنوني والنون والياء يكتفي بهما المتكلم من نفسه وكلمة على فشرط في قوله على عشرة
وقد شرط امان عشرة منكورة مع امان نفسه فعرفنا ان العشرة سواء * ثم اخيار في تعيين
العشرة الى رأس الحصن لانه جعل نفسه داحظاً من امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس
بذي حظ باختيار انه داخل في امانهم فقد استأمن لنفسه بلفظ على حدة وليس بذي حظ
باختيار انه مباشر لآمانهم فان ذلك لا يصح منه فعرفنا انه ذو حظ على ان يكون معيناً لمن
تناوله الامان منهم باختيار ان التعيين في المجهول كالإيجاب المبتدأ من وجه * ولو قال آمنوني
وعشرة على ان اقصه لكم فالامان له ولو عشرة سواء لان حرف الواو للعطف وانما يعطف
الشيء على غيره لاهل نفسه ففي كلامه تخصيص على ان العشرة سواء * فان لم يكن في الحصن
الاذلك العدد او اقل فهم آمنون كلهم لان الامان يذكر العدد بمنزلة الامان لهم بالاشارة الى
ايمانهم * وان كان اهل الحصن كثيراً فاختار في تعيين العشرة الى الامام لان المتكلم ما جعل
نفسه داحظاً في امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب
لهم للامان قاله الثمين * وان رأى ان يجعل العشرة من النساء والولدان فله ذلك لانهم من
اهل الحصن الان يكون المتكلم اشترط ذلك من الرجال ولو قال آمنوني بعشرة من اهل
الحصن كان هذا وقوله وعشرة سواء لان الباء للاتصاف فقد التصق امان العشرة بآمانه
وانما يتحقق ذلك اذا كانت العشرة سواء قال شمس الأئمة رحمه الله ولكن هذا غلط زل
به في الكتاب والصحيح ما ذكر في بعض النسخ الضيقة آمنوني فعشرة لان الفاء من حروف

وذكر في السير الكبير
باباً بناء على معرفة
الحروف التي ذكرنا
آمنوني على عشرة
من اهل الحصن قال
ذلك رأس الحصن
فقطنا وقع عليه وعلى
عشرة غيره واخيار
اليه ولو قال آمنوني
وعشرة فكذلك لا
ان اخيار الى امام
المسلمين ولو قال بعشرة
فقل قوله وعشرة
ولو قال في عشرة
وقع على تسعة سواء
واخيار الى الامام

السلف وهو يقتضي الوصل والتعقيب فيستقيم مطلقه على قوله امنوني عشرة فاما الباء فيجب
 الاعراض فيكون قوله امنوني بعشرة بمعنى عشرة اعطيتكم من اهل الحصن عوضا عن
 امانى وهذا المعنى له في هذا الجنس من المسائل فمرئان الصحيح قوله امنوني عشرة ولو
 قال امنوني ثم عشرة كان هذا الاول سوا والعشرة سواء لان كلمة ثم لتعقيب مع التراخي وبهذا
 تين ايضا ان الصحيح في الاول قوله عشرة لانه بدأ بما هو للعطف مطلقا ثم بما هو للعطف على وجه
 التعقيب بلا مهلة ثم بما هو لتعقيب مع التراخي ورأيت مكتوبا على حاشية شرح السير الكبير
 عند تقرير هذا الغلط قبل ولا يسمخص هذا غلط لانه من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه
 مقامه عند عدم الالتباس والتقدير امنوني بامان عشرة ولما كان لفظ الامان مفهوما بقوله امنوني
 استغنى عن ذكره فاني اواله حيث تذكيد معنى الالتباس والامتناع كقوله تعالى ثبت بالدهن
 وكقولهم خرج زيد بلا حله ومثل هذا الحذف في قولهم اضربوا السارق كالخداداي كضرب
 الخداد ولما كان معنى الضرب مفهوما بقولهم اضربوا استغنى عن ذكره والباء غير مقصورة
 على معنى العوض بل هي لمعاني جمة فافهم ولكن الموجب للقول بالغلط ما ذكر ان ثقل الباء بين
 حروف العطف غير مناسب لان الظاهر نسق التجانسات اما المعنى بالظلال تلك المستقلة وحدها
 فقير فاسد على ما ذكرنا ولو قال اتعجل لكم على اتى آمن في عشرة من اهل الحصن او على ان
 يؤمنوني في عشرة فهو آمن وتسعة معه لان حرف في للظرف وقد جعل نفسه في جملة العشرة
 الذين اتى الامان لهم فلا يتناول ذلك التسعة معه لانه لو تناول عشرة سواء كان هو أم لا فاني احد
 عشر بخلاف الاول فهناك ما جعل نفسه في جملة العشرة فان قيل فقد جعل العشرة هنا ظرفا
 لنفسه بالمظروف غير الظرف فلهذا هو كذلك فيما يتحقق فيه الظرف ولا يتحقق ذلك في العدد الا
 بالطريق الذي قلنا هو ان يكون هو احدهم ويجعل كانه قال اجعلوني احد العشرة الذين
 تؤمنونهم فان قيل فاذالم يمكن جعله على معنى الظرف حقيقة فيجب ان يجعل بمعنى مع كقوله تعالى
 فادخلني في عبادي او بمعنى على كقوله من اعمده اخبارا في جذوع النخل وباعتبار الوجهين ثبت
 الامان لعشرة سواء قلنا الكلمة للظرف حقيقة فيجب جعلها على ذلك بحسب الامكان وذلك في
 ان يكون هو احدهم داخلا في عددهم فلماذا لا نجعلها على الجائز الحيار في التسعة الى الامام
 الى رأس الحصن لانه جعل نفسه احد العشرة فكما لا خيار لمن سواء من العشرة في التمين
 لا خيار له وهذا لانه جعل نفسه ذا حظ من امان العشرة على ان يتناوله حكم امانهم لا على
 ان يكون هو معيناتهم وقد نال ما سأل بقي الامام موجبا الامار لتسعة بغير ايمانهم فاليه
 بيانهم ولو قال امنوا لي عشرة من اهل الحصن فله عشرة يختار اي عشرة شاء فان اختار
 عشرة هو احدهم فذلك جائز وان اختار عشرة سواء قال عشرة فامنون وهو في لانه ما
 استأمن لنفسه عينا او امانا استأمن لعشرة منكورة ولكن بقوله لي شرط لنفسه ان يكون ذا حظ
 ولا يمكن ان يجعل ذا حظ على وجه مباشرة الامان لهم فان ذلك لا يصح منه فمرئان ذو
 حظ على ان يكون هو المعين للعشرة ونفسه في اوراق ذلك كفسخ غيره اذ لم يتناوله الامان

ولو قال آمنوا لي
 عشرة على عشرة
 لا غير ولرأس
 الحصن ان يدخل
 نفسه فيهم والخيار
 فيهم اليد وذلك يخرج
 على هذه الأصول

نصافان من نفسه في جلة العشرة صار آمناً بمنزلة التسعة الذين عينهم مع نفسه وإن عين عشرة
سواء فقد تعين حكم الامان فيهم وصار هو فياً كثيراً من اهل الحصن وكان معنى كلامه آمناً
لاجلي عشرة وواجبوا الى حق تعين عشرة تؤمنونهم وروى ان مثل هذا وقع في زمان معاوية
وكان الذي يسعى في طلب الامان للجماعة قد أذى المسلمين فقال معاوية اللهم اغضله عن نفسه
فطلب الامان لقومه واهله ولم يذكر نفسه بشئ فآخذوا قتلته وقيل صاحب القصة ابو موسى
الاشعري وذلك زمن عمر رضي الله عنهما استأمن اليه ساجور ملك السوسى لعشرة من اهل
بيته ونسى نفسه فقد مد ابو موسى وضرب عنقه هذا كله من لطائف تقرير شمس الأئمة رحمه
الله وذلك اي ذلك الباب يخرج على هذا الاصل الذي ذكرنا في بيان الحروف في هذا الباب
قوله (ومن ذلك) اي من باب حروف المعاني كلمة كيف * كيف اسم مبهم غير ممكن وحرره
آخره لاتمام الساكنين وهي على القبح دون الكسر لكان الياء وهو للاستفهام عن الاحوال
وانه وان لم يكن ظرفاً حقيقة لانه لا يتضمن معنى في ولكنه جار مجرى الظروف تتضمنه معنى
على فاذا قلت كيف زيد كان مضافاً على اي حال هو صحيح ام سقيم قاعداً قائماً الى آخره ماله
من الاوصاف * وانما قلنا به بما ذكرنا من التقدير جار مجرى الظروف لانه متضمن للحال
والحال جارية مجرى الظروف لانها مفعول فيها على ما عرفت * قال سيويه كان القياس ان يكون
شرط لانه يدل على الحال والاحوال شروط الالائه يدل على احوال وصفات ليست في يد العبد
كالصفة والسقم والشفوخة والكهولة فلم يستقم ان نقول فيه كيف تكن اكن لانك بهذا اللفظ
تضمن ان تكون على احوال المخاطب وهو مستند للوقوع منك بخلاف متى تجلس اجلس واين
تكن اكن لانك شرطت على نفسك ان تساوي في الجلوس والحلول في المكان وهذا معنى يتصور
وقوع الشرط عليه * وذكر في الصحاح اذا ضمت اليه ما صح ان يجازى به كقولك كيفما
تفعل افضل * واذابت انه لسؤال عن الحال قال ابو حنيفة رحمه الله في قوله لاسراً انه انت طالق
كيف شئت انها تطلق قبل المشية تطليقة ثم ان لم تكن مدخولاً بها فقد بانت لاي عدة ولا مشية
لها وان كانت مدخولاً بها فالتطليقة الواقعة رجعة والمشية اليها في المجلس بعد ذلك * فان شأنت
البينة وقد نواها الزوج كانت بينة * وان شأنت ثلثا وقد نواها الزوج تطلق ثلاثا وان شأنت
واحدة بينة وقد نوى الزوج ثلثا فهي واحدة رجعية * وان شأنت ثلثا وقد نوى الزوج واحدة
بينة فهي واحدة رجعية لانها شأنت خير ما نوى واوقعت خير ما فوض اليها فلا يعتبر هو عند
ابو يوسف ومحمد رجما الله لا يقع عليها شئ ما لم تشأ فاذا شأنت فالتفريق كالتابع ابو حنيفة هو على
هذا لو قال لعبد انت حر كيف شئت حتى عندنا حنيفة رحمه الله ولا مشية له وهو معنى قول
الشيخ والابطل ولا يقع عندهما مال بشأني المجلس كذا في البسوط * فلو شاء متعاقب مال او الى
اجل او بشرط او شاء التدبير فلذلك باطل عندنا وهو حر * وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت
ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيت في كتاب * هما يقولان انه جعل الطلاق مقوضاً الى
مشيتها فلا يقع بدون مشيتها كقولها انت طالق ان شئت او كم شئت او حيث شئت لا يقع شئ

ومن ذلك كيف
وهو سؤال عن الحال
وهو اسم للحال فان
استقام والابطل
ولذلك قال ابو حنيفة
رحمه الله في قول
الرجل انت حر
كيف شئت انه يقع
وفي الطلاق انه يقع
الواحدة ويبقى
الفضل في الوصف
والقدر وهو الحال
مفوضاً بشرط بينة
الزوج وقال مالا
يقبل الاشارة لحاله
ووصفه بمنزلة اصله
فتعلق الاصل بعلقه

مالم تشأ وهذا لانه لما فوض وصف الطلاق اليها يكون ذلك تفويضاً لنفس الطلاق اليها ضرورة
 ان الوصف لا ينفك عن الاصل * بوضهـا الرجعية من اوصاف الطلاق فتكون متعلقة بالمشية
 كالبينونة والعدد واذا تعلقت بالمشية فمن ضرورته تعلق الطلاق لان الطلاق بدون وصف
 لا يوجد وهو معنى قول الشيخ فيتعلق الاصل بتعلقه فصار الطلاق على اى وصف شئت
 مفوضاً اليها * وابوحنيفة رحمه الله يقول انما تأخر الى مشيتها ماعلقه الزوج بمشيتها دون مالم
 يعلق وكلمة كيف لا ترجع الى اصل الطلاق فيكون هو منجزاً اصل الطلاق ومفوضاً للصفة الى
 مشيتها بقوله كيف شئت الا ان في غير المدخول بها وفي المتق لا مشية له في الصفة بعد ايقاع الاصل
 فليفوض تفويضه للصفة الى * شيتها بعد ايقاع الاصل وفي المدخول بها الها المشية في الصفة بعد وقوع
 الاصل عند اى حنيفة بان يجعله بائناً او ثلاً على ما عرف فيصح تفويضه اليها فان قيل الطلاق بعد
 الوقوع يحتمل وصف البينونة بعد انقضاء العدة فيمكن ان يدخل في تصرف المرأة بتفويض الزوج
 لكنه لا يحتمل الوصف بالثلاث لانه يستحيل ان يصير الواحد ثلاً فينبغي ان لا يدخل في تصرف
 المرأة بقوله كيف شئت * قلنا يحتمل ان يصير ثلاً يضم الثنتين اليه وان كان الواحد لا يقبل في نفسه
 حقيقة نعم بانضمام الثنتين اليه يتغير حكمه بان لا يبقى * وجبال رجعة وصار مؤثراً في الحرمة الفليظة
 فصار في معنى الصفة فيصح تفويض الزوج اليها بلفظ كيف * بوضهـا ان الاستخبار عن وصف
 الشيء وحاله لما كان من ضرورته وجود اصله يقدم وقوع اصل الطلاق في ضمن تفويضه للمشية
 اليها فان الاستخبار عن وصف الشيء قبل وجود اصله محال كما قال الشاعر * شعر * يقول
 خليلي كيف صبرك بعدنا * قلت وهل صبر فيسأل عن كيف * بخلاف قوله كم شئت لان
 الكمية استخبار عن العدد فتقتضى تفويض العدد الى مشيتها واصل العدد في المعدودات
 الواحد الا ترى ان من قال لاخر كم معك استقام الجواب عنه بالواحد * وبخلاف قوله حيث
 شئت وان شئت لانه عبارة عن المكان والطلاق اذا وقع في مكان يكون وانما في الاكمنة
 كلها فكان ذلك تعليق اصل الطلاق بمشيتها كما قال انت طالق في اى مكان شئت الطلاق *
 فان قيل كيف قد تصاف الى موجود فيصير استيضافاً وقد يضاف الى معدوم فيكون لتعليق
 الاصل بوصافه بالمشية كما في قولك افضل كيف شئت وطلق كيف تفكك شئت فيكون كيف
 في قوله انت طالق كيف شئت دالاً على ان ذلك الطلاق بحيث يوجد بمشيتها كما انه في قوله
 افضل كيف شئت يدل على ان الفعل يتكون منه بمشيتها * قلنا لا ننكر دخول كيف على
 معدوم سيوجد ولكن نقول انه لا يتعرض لاصل ما دخل عليه وانما يتعرض لوصفه بقوله افضل
 وطلق لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه ولا يوجب وجود الفعل والطلاق
 في الحال فكذا بعد دخوله وقوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف
 عليه فكذلك بعد دخوله لانه لا يتعرض للاصل * فاقاله ابو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام
 وما قاله معنى كلام الناس عرفوا استملاً كذا في الاسرار والميسرة * واعلم ان معنى الاستفهام
 قد يسلب عن كيف فيبقى دالاً على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى

واما كم قاسم للعدد
الذي هو الواقع

كيف يصنع اى الى الحال صنعته واليه اشار الشيخ بقوله وهو اسم الحال بعد قوله وهو سؤال من الحال اى انه قد يكون اسما للحال من غير معنى السؤال فيه كما في مسئلته انه يدل على الحال من غير معنى السؤال حتى لم يصح تقدير السؤال فيه وصح التعليق بالمشية ولو يقي فيه معنى السؤال لوقع الطلاق في الحال من غير تعليق الوصف بمشيتها * انه ايقاع لانه لا وصف للحرية بعد الوقوع ليعلق بالمشية ويبقى الفضل على اصل الطلاق في الوصف اى اليقونة * والقدر اى العدد * وهو الحال اى الفضل هو الحال التى تدل عليها كيف مفوضا الى المرأة بشرط نية الزوج يعنى في حق المدخول به لانه لا يقي فضل بعد الوقوع في حق غير المدخول به ليعلق بالمشية كما في الحرية * ولا يقال ينبغي ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان تستقل بآثار ما فوض اليها اعتبارا بعامة التفويضات * لانا نقول انما فوض اليها حال الطلاق بكلمة كيف والحال مشتركة بين اليقونة والعدد فهناج الى النية تعيين احد المحتملين * وعن ابي بكر الرازى ان نية الزوج ليست بشرط * وذكر الطحاوى في مختصره ان لها ان يجعل الطلاق باثنا وثلاثا في قول ابي حنيفة رحمه الله قد جعل الطحاوى المشية الباقى اثبات وصف اليقونة والثلاث حتى قال بعض مشايخنا انه اذا لم ينو الزوج شيئا وشامت المرأة ثلاثا او واحدة باينة يقع ما وقعت بالاتفاق * اما على اصل ابي حنيفة فلان الزوج اقام امرأته مقام نفسه في اثبات الوصف والزوج متى وقع طلاقا رجعيا ملك ان يجعله باثنا وثلاثا عند فكذا المرأة * واما على قولهما فكذلك تملك ايقاع البين وايقاع الثلاث لانه فوض الطلاق اليها على اى وصف شامت كذا في الفوائد الظهيرية * وقالا ما لا قبل الاشارة اى ما لا يكون محسوسا بشار اليه مثل التصرفات الشرعية من الطلاق والعناق والبيع والكناح ونحوها فحاله مثل كون الطلاق مثلا باثنا ورجعيا هو وصفه مثل كونه سنيا وبديها * والاظهر انه ترادف * بمنزلة اصله لان وجوده للمم يكن معانيا محسوسا كان معرفة وجوده باناره او صافه كوجود النكاح يعرف باثره وهو ثبوت الحل ووجود البيع باثره وهو الملك واذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفتقرا الى وصفه كافتقار وصفه وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة الاصل من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف بتعلق الاصل الذى هو بمنزلة التابع من وجه تسمية ايضا بقوله (واما كم قاسم) لكننا كم اسم غير متمكن موضوع لكناية عن الاعداد * وفي الصحاح كم اسم ناقص بهم مبنى على السكون وان جعلته اسما تاما شددت آخره وصرفته فقلت اكثر من الكم والكمية فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية بنقيد المجلس وكان لها ان تطلق نفسها واحدة او اثنين او ثلاثا بشرط مطابقة ارادة الزوج كذا رايت بخط بعضى رحمه الله معلما بلامه البردوى * وذلك لان كلمة كم اسم للعدد الملبهم كذا كرناو العدد هو الواقع في الطلاق اما يقتضى كافي قوله انت طالق اذا التقدير انت طالق طلبة او تطلقه واحدة او اكرافى قوله انت طالق ثلاثا او اثنين او واحدة هو معنى قول الشيخ كم اسم للعدد الذى هو الواقع ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع الذى هو العدد تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كانه قال انت

طالق اى عدد شئت * ولما كان هذه الكلمة بعد المبهى صارت عامة فكان لها ان تشاء الواحدة والثنتين والثلاث * ولما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تقيدت المشية بالجلس الى ما ذكرنا اشار الشيخ في شرح الجامع الصغير قوله (واما حيث فاسم لكان مبهى) حيث اسم مبنى من ظروف المكان تان وحرك آخره لالتقاء الساكنين وبني على الضم تشبها به بالغايات لانها لم تجبى الا مضافة الى جملة كذا قيل * ومنهم من يذنها على الفتح استغالا للكثرة مع الباء * ومنهم من كسر لالتقاء الساكنين * وحوث بالضم والفتح لغة فيه ايضا ولا يصح اضافته الى المفرد واما ما يقوله الناس من حيث الالف بكسر فخطا واما الصواب هو الرفع على ان يكون مبتدأ واخير مضمر او هو نائب او نحوه * فاذا قال انت طالق حيث شئت لانطلق قبل المشية ويتوقف بالجلس لما بينا انه من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره. ويتقى ذكر المشية في الطلاق فيقتصر على الجنس * فان قيل اذا لغا ذكر المكان يتقى قوله انت طالق شئت فيجب ان يقع للحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار والمسئلة في التبريد والكفاية * قلنا لا تمذر العمل بالطرفية جعلناه مجازا لحرف الشرط لشاركتها في الابهام فصار بمنزلة قوله ان شئت والاستعارة اولى من الالغاء * فان قيل لم يجعل بمنزلة اذا ومتى حتى لا يسلط بالقيام عن المجلس وفيه رعاية معنى الطرفية * قلنا جملة مجازا لحرف ان اولى اذهو الاصل في باب الشرط وما وراه ملحق به كذا في القوائد الظهيرية والله اعلم

(باب الصريح والكناية)

انما اعاد ذكرنا ظاهر الصريح بعدما ذكر بعضها في اول الكتاب ليبنى عليه بيان الحكم اذهو مقصود الباب وهو حكمه اى حكم الصريح ثقل الحكم الشرعى * تعين الكلام اى بنفسه وقيامه اى قيام الكلام الذى هو الصريح مقام معناه الذى دل عليه سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد * وهو معنى قوله حتى استغنى اى الصريح في اثبات الحكم عن العزيمة * فاذا اضاف الطلاق او العتاق مثلا الى المحل فبإى وجه اضافهما يثبت الحكم حتى لو قال ياخرا او يا طالق او انت حرا وانت طالق او حررتك او طلقك يكون ايضا نوى او لم ينو لان هيه اقم مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه * وكذلك لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق ثبت العتاق والطلاق لما ذكرنا * اما لو اراد ان يصرف الكلام بانية عن موجه الى محتمه فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فاذا نوى في قوله انت طالق رفع حقيقة الفيد يصدق ديانة لا قضاء * وفصل الطلاق والعتاق عن النظائر المذكورة بقوله وكذلك الطلاق والعتاق لانها من الاسقاطات وتلك النظائر من المقسود قوله (وحكم الكناية) ان لا يجب العمل به اى بهذا اللفظ الا بانية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال * لانه اى لفظ الكناية مستتر المراد فكان في ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ملزم لزل ذلك الاستتار والتردد * وذلك مثل المجاز قبل ان يصير

وحيث اسم مكان
مبهى دخل على المشية
والله اعلم

(باب الصريح)

(والكناية)

مثل قول الرجل
بعت واشتريت
ووهبت لانه ظاهر
المراد وحكمه تعلق
الحكم بعين الكلام
وقيامه مقام معناه
حتى استغنى عن
العزيمة وكذلك
الطلاق والعتاق
وحكم الكناية ان
لا يجب العمل به الا
بانية لانه مستتر المراد
وذلك مثل المجاز قبل
ان يصير متعارفا
ولذلك سمي اسماء
الضمير كناية مثل
انا وانت ونحن

متعارفاً أي من نظائر الكناية المجاز الذي لم يتعارف بين الناس لأن المتكلم باستعماله في غير موضوعه ستر المراد عن السامع فصار المراد في حقه في حيز التردد فكان كناية * فلما إذا صار متعارفاً فقد صار صريحاً مثل قوله لا يوضع قدمه في دار فلان فانه عبارة عن الدخول مجازاً وشاع استعماله فيه فصار صريحاً * ولذلك أي ولا ستتر المراد سمى اسماً الضمير كناية وقد بيناه في أول الكتاب قوله (وسمى الفقهاء) يعني انهم سمو الالفاظ التي لم تتعارف ايقاع المطلق بها كنايةات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لأن الكناية الحقيقية هي مسترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مسترة على السامع لأن كل احد من اهل اللسان يعلم معنى البان والحرام بالتفويض فلو كان كنايةات حقيقة * ثم بين وجه تسميتها كنايةات بطريق المجاز بقوله لكن الابهام فيما يتصل هذه الالفاظ به وتعمل فيه لأن البان مثلاً يدل على اليئونة ولا بد لها من محل تحله وتظهر اثره فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد تكون بالنكاح وقد تكون بغيره فاذا كان كذلك استتر المراد لوقوع الشك في المحل الذي يظهر اثره فيه لانا لا ندري أي محل اراده * فلذلك أي لهذا الابهام الذي ذكرنا شابهت هذه الالفاظ الكنايةات الحقيقية فسميت هذه الالفاظ بذلك أي باسم الكناية مجازاً ولهذا الابهام الذي ذكرنا احيى فيها الى التبدل بين اليئونة وعن وصلة النكاح عن غيرها * فاذا وجدت النية أي نوى وصلة النكاح وزال الابهام ظهر اثر اليئونة فيها وكان اللفظ مأملاً بنفسه * وهو معنى قوله وجب العمل بموجبياتها أي بمقتضيات هذه الالفاظ نفسها من غير ان يجعل عبارة عن صريح المطلق وكناية عنه كما قال الشافعي رحمه الله * فان قيل لانسل انما سميت كنايةات مجازاً بل هي كنايةات على الحقيقة لأن الكناية ما هو مستتر المراد على ما ذكر الشيخ في أول الكتاب واذا قال انت على حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه فكان داخل في حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى منه في قوله طويل الجهاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طول القامة بالتأمل في فرائض الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله انت على حرام الابيان من جهة المتكلم بمنزلة الجمل * وقوله هذه الكلمات معلومة المعاني لا يجديها فعلاً لانها مع كونها معلومة المعاني مستتر المراد وكل كناية بهذه المثابة فان قوله طويل الجهاد كثير المراد معلوم المعنى لغة ولكنه مستتر المراد معلناً قد ذكرنا في أول الكتاب ان معنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم فانك في قولك طويل الجهاد تنتقل من طول الجهاد مع انك تريد الى طول القامة ومن كثرة الراد الى ملزومه وهو الجود وهذا هو الاصل في الكنايةات وفي هذه الالفاظ لا انتقال من معانيها الى شيء آخر فانك في قولك انت باين اوانت حرام لا تنتقل عن اليئونة والحرم الى شيء آخر بل تقتصر عليهما ان لم يكن شيء آخر هو المراد سوهما فلما لم يوجد فيها ما هو الاصل فيها وهو الانتقال الى شيء آخر لا تكون كنايةات على الحقيقة ولا تسلم على ما بيننا ما هو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها اليئونة والحرم والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه كاذكرنا فلا يكون ما هو

وسمى الفقهاء الفاظ
الطلاق التي لم
يتعارف كنايةات مثل
البان والحرام مجازاً
لاحقيقة لأن هذه
كلمات معلومة المعاني
غير مستتر لكن الابهام
فيما يتصل به يعمل فيه
فلذلك شابهت
الكنايةات فسميت
بذلك مجازاً ولهذا
الابهام احتج الى النية
فاذا وجدت النية
وجب العمل بموجبياتها
من غير ان يجعل عبارة
عن الصريح

المراد مسترابطا بخلاف قوله طويل النجاد فان طوله ليس بمقصود اصلي بل المقصود الكلي طول القائمة وذلك مستتر * وتبين بما ذكرناه ان اراد بقوله هذه كانت مطلومة المعاني غير مستتر المعاني التي هي المراد للتكلم يعني انها معلومة المراد والاستتار في محل عليها فخرج به عن حد الكناية الذي ذكره قوله (ولذلك) اي ولان هذه الالفاظ ماملة بنفسها جعلناها بواين لان معناها يدل على اليونة والقطع والحرمة على ما عرف * وقوله وانقطعت بها الرجة تفسير لكونها بواين * والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فذهب علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما الى ان الواقع بهذه الالفاظ بواين وبه اخذ العلماء وذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما الى ان الواقع بهار واجمع وبه اخذ الشافعي * ولقلب المسئلة الكنايات بواين ام لا وهذا القبح على اصله مستقيم لان عنده هذه الالفاظ كنايات من لفظ الطلاق حقيقة مثل كنايات الصاق وكنيات النكاح على اصلا كالهبة والبيع والتليك وعندنا هذا القبح مجاز كايئنا * والاختلاف في الحقيقة راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع اليونة فليس في ولايته وانما تقع حكما لسقوط العدة او لبثت الحرمة الفليطة او لوجوب العوض * وعندنا الطلاق نورمان رجبى وبان فكما يملك الزوج ايقاع الرجبى يملك ايقاع البان * واذا ثبت هذا كانت هذه الالفاظ كنايات من الطلاق حقيقة عنده لانه لا يمكن ان يجعل ماملة بنفسها اذ ليس في ولايته ايقاع البان وعندنا ما كان في ولايته ذلك جعلها ماملة بنفسها وحقيقته اذ لا ضرورة في المدلول عن الحقيقة الى غيرها * جهة الشافعي قوله تعالى «الطلاق مرتان» الآية ذكر الطلاق بشير بدل وشرع بعده الرجة وذكر الطلاق بدل ولم يذكر الرجة وذكر الثلاث وبين انها لا تجعل له فمن قال ان الطلاق القاطع للرجة بغير بدل مشروع فقد خالف النص * ولانه لما تبين ان السبب القاطع للرجة في الشرع لم يجعل قاطعا لا بالعوض او بمعنى العدة او باثبات الحرمة لم يملك الزوج تغيير ذلك بالتخصيص على القطع كالهبة لما شرعت موجبة لذلك مع القرينة وهى القبض لا يكون له ان يجعلها موجبة بنفسها بالتخصيص بان قال وهبت لك هبة توجب الملك بنفسها قبل القبض لان العبد لا يملك تغيير حكم الشرع ولا معنى لقولكم ان الطلاق وقع في ضمن قوله بان فلا يجوز ان يافو صريحه لانا لا توقع الطلاق في ضمنه بل نجعل قوله بان عبارة عن الطلاق مجازا ومتى صار مجازا في غيره سقط حقيقة في نفسه وكان الرجل في هذه بمنزلة امرأة قال لها زوجي طلق نفسك فقالت ايتني نفسي او انا بان فانها تطلق تطليقة رجيية بخلاف لانها لم تملك الاطلاقا وبان اعلم على سبيل العبارة عنه لا على حقيقته فكذلك الزوج لان الله تعالى ما ملكه الا بانه على حقيقته ما شرعها له * والدليل عليه انه لو طلق امرأه بعد الدخول ثبت له خبار الرجة ولو قال اسقطت الخيار او قال طلقت على ان لا رجة لي عليك لم يسقط لانه لم يجعل اليه اسقاطه فكذلك اذا قال ايتني او ايتني طالق بان لا يثبت اليونة لانه لا يستفيد به الا اسقاط خيار الرجة * وجناتنا الا بانه تصرف من الزوج في ملكه فيصح كايقاع اصل الطلاق * وبانه ان الطلاق

ولذلك جعلناها
بواين وانقطعت بها
الرجة

بالنكاح مملوك للزوج وما صار مملوكا إلا للحاجة إلى التفصي من عهد الملك وذلك بإزالة الملك والإبانة وكذلك قبل الدخول بالإبانة مملوكا للزوج ملك النكاح وبالدخول يتأكد ملكه فلا يبطل ما كان ثابتا له من ولاية الإزالة وكذلك ملك الاحتياض عن إزالة الملك وإنما عاكلت الاحتياض عما هو مملوك له ثبت أن الإبانة مملوكا له فكان إيقاع الينونة تصرفا منه في ملك نفسه فيجب إعماله ما يمكن . وكان ينبغي على هذا الأصل أن يزول الملك بنفس الطلاق إلا أن حكم الرجعة بعد صريح الطلاق ثبت شرعا بخلاف القياس وما ثبت بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس في معناه والباين ليس في معناه لأنه لا يجمع النكاح بخلاف الطلاق فإنه يحاميه فإن من تزوج المطلقة صارت منكوحه ولم يرتفع الطلاق الأول ولا انقطع أصل حكمه حتى لو طلقت تنتين حرمت حرمة غليظة فكانت مطلقة منكوحه فكذلك مع خيار الرجعة بقيت مطلقة منكوحه قوم مع صفه الإبانة والعريم لا يتصور قيام النكاح لا يقال حرام حال إبادة من زوجها منكوحه فإذا لم يكن في معنى المنصوص يؤخذ فيه بأصل القياس وكان قوله أنت طالق محتملا للطلاق المبين وغير المبين فكان قوله باين تعيينا لاحد المحتملين كأذا قال بعت بحمل البيع بخيار والبيع البات فإذا قال بيبا بآب زول هذا الاحتمال . وهذا بخلاف الهبة فإنها لا توجب الملك لضعفها في نفسها حتى يتأيد بما يقويها وهو القبض وبشرطه لا بقوى وهنا قوله أنت طالق لا يزول الملك بنفسه لضعفه فإنه قوي لازم بل لأنه غير مناف للنكاح فإذا قال تطليقة بإبنة قد زال ذلك المعنى حين صرح بما هو مناف للنكاح . وما استدلل به الخصم راجع إلى أن الأدليل على كون الإبانة مشروعة والاحتجاج بالأدليل ساقط وقد اتفقت الدلالة على ذلك فتبين أن الخصم إن لم يقس قد احتج بالأدليل وإن قاس قاس على المعدول من القياس وإن الاستدلال الصحيح معنا كذا في الأسرار والمبسوط قوله (الافى قول الرجل اعتدى) استثناء من قوله سميت كنيات مجازا أو من قوله وجب العمل بموجباتها من غير أن يجعل عبارة عن الصريح أى فى قوله اعتدى فإنه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه حقيقة لأنه لما تعدوا أعمال اللفظ بحقيقته يحمل كناية عن الطلاق لأن الاتحاد من لوازمه على ما هو الأصل فيكون اعتدى ذكر اللازم وأرادة الملزوم كأما الشافعى في سائر الألفاظ ولهذا يقع الطلاق به في غير المدخول بها بمنزلة قوله أنت واحدة ويجوز أن يكون استثناء من قوله ولهذا جعلها بواش وهو الأظهر يعنى الواقع بهذا اللفظ عند الثانية تطليقة رجعية لا بإبنة لأن وقوع الينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال اعتدد مالك أى احتسب عدم مالك ولا أثر للحساب في قطع النكاح وإزالة الملك فلا يمكن أن يجعل عاملا بنفسه . إلا أن قوله اعتدى محتمل في نفسه يجوز أن يكون المراد اعتدى ثم الله عليك أو اعتدى ثمى عليك أو اعتدى الدرهم أو اعتدى من النكاح أى أحسب الأقراء فإذا توى الأقراء . وجب أى ثبت بهذه الثانية أو بهذه اللفظ بعد الثانية الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لأنه لما مرها بالاتحاد لم تكن واجبا عليها قبل لا بد من تقديم ما يوجب ليصح الأمر به فقدم الطلاق عليه

الافى قول الرجل
اعتدى لأن حقيقتها
الحساب ولا أثر
لذلك في النكاح
والاعتداد يحتمل أن
يراد به ما بعد من غير
الأقراء فإذا توى
الأقراء زال الإبهام
وجب بها الطلاق
بعد الدخول اقتضاء

ضرورة صحة الامر والضرورة يرتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد
وهو البينة * فلذلك اى لكونه ثابتا بطريق الاقتضاء كان رجيا ولا تقع اكثر من واحدة
وان نوى قوله (وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه) لا يمكن اثباته بطريق
الاقتضاء اذ لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى هو او هو الاعتداد لانه غير
ثابت قبل الدخول بالص والاجاع فيجعل مستعارا محضا عن الطلاق اى للطلاق لان الطلاق
سبب لوجود الاعتداد فجاز ان يستعار الحكم لسيبه * وفي قوله محضا اشارة الى ان في اثبات
الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء جهة من الجواز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة
وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فلما اثباته قبل الدخول فجاز محض
ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق تحقيقا ولا تقديرا * فان قيل كيف صححت استعارة
السبب للسبب وقد تقدم في باب احكام الحقيقة والجواز انها لا يجوز * قلنا قد بينا في ذلك
الباب ان السبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين * يؤيده ما ذكره
الشيخ في بعض مصنفاته في اصول الفقه ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل لا يترك
العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ما هو الاصل في السكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم
الدخول فكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالسبب كالنكاح المتصل بالسبب
بالسبب يجوز ان يصير احدهما كناية من الآخر كما في قوله تعالى اخباراه اني اراي اعصر
خيرا * وكذا في العلة مع الملول ولا يقال العدة لا تختص بها فانها تجب على ام الولد من غير طلاق
* لا نقول لما صارت هي فراشا اخذت حكم النكاح وخذ زوال هذا الفراش شيئا بالطلاق
* فوجب العدة لانها ثبتت بالشبهة * او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب
الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة وهذا لانهم يطبقون اسم السبب على ما وضعه الشرع
علة لحكم واسم العلة على ما يستنبط بالرأى وكون الطلاق علة لوجوب العدة من اوضاع
الشرع فسمى سببا وهو في الحقيقة علة * وفي كلام الشيخ اشارة اليه حيث قال فاستعير الحكم
لسيبه ولم يقل فاستعير السبب لسيبه اذا الحكم يذكر في مقابلة العلة والسبب في مقابلة السبب
* ولا يلزم عليه تخلف الحكم عنه في غير المدخول به لان ذلك لقوات الشرط وهو الدخول
* وقبل الطلاق وان كان سببا في حق هذا الحكم على التحقيق لانه لم يوضع له لكنه في حق
ما يبنى عليه جواز الاستعارة وهو الاتصال بمنزلة العلة فان الطلاق لا يميل على الا بشرط
انقضاء العدة والشرط متصل بالشرط لا بحالة * وفيه ضعف لان كلامنا في غير المدخول بها
وليس انقضاء العدة شرطا فيها * وفي الجملة القول بعدم جواز استعارة السبب للسبب
مشكل لانه خلاف مختار اهل اللغة وعامة الاصوليين * وذكر في بعض الشروح انه لا يصح
ان يجعل اعتدى مستعارا للطلاق لانه اما ان يحمل عبارة عن قوله انت طالق او مطلقا او مطلقك
او طلق نفسك * لا يجوز الثلاثة الاولى للاختلاف في الصيغة لان اعتدى امر والاول والثاني
ليسا بفعلين فضلا عن الامر والثالث انشأ او اخبار وليس بامر ولا بد للاستعارة من

وقبل الدخول جعل
مستعارا محضا عن
الطلاق لانه سببه
فاستعير الحكم لسيبه
فلذلك كان رجيا

التوافق في الصيغة الا ترى ان قوله وهبت ابنتي منك وقوله زوجت ابنتي منك متوافقان صيغة * وكذا الرابع لانه لو قال لها طلق لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى * واجيب بانما يجعله مستمرا وجارة من قوله كوني طالقا وقد صرح في الخلاصة بانه لو قال لها تطلق باش او طلاق شو تطلق من غير نية * والاظهر ان تقدير الكلام اعتدى لاني طلقتك فاكفي بذكر الحكم من ذكر السبب فكان من باب الاخبار وانه من انواع المجاز * يؤيده ما ذكره شمس الائمة في المبسوط والامام البرغري في طريقته ان وقوع الطلاق بطريق الاخبار في كلامه فكأنه قال طلقتك فاعتدى ولهذا قلنا انه وان تكلم بهذا اللفظ قبل الدخول يعمل نيته في الطلاق ولا عدة عليها قبل الدخول فمرافان اللفظ غير حامل فيه ولكن الطلاق مضر فيه عند نيته قوله (وكذلك) اي وكقوله اعتدى قوله استبرأ رجلك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون لوطي وطلب الولد ويحتمل ان يكون للزوج زوج آخر فاحتاج الى التنية فاذا وجدت التنية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاؤه قبله استعارة كايها * وقد جاءت السنة بمعنى ما ذكرنا مؤيد بالسنة ومستفاد منها انه عليه السلام قال لسودة بنت زمعة بفحختين * اعتدى * ثم راجعها وذلك حين دخل النبي عليه السلام عليها وهي تبكي على من قتل من اقاربها يوم بدر وترثيهم باشعر اهل مكة ففكر النبي عليه السلام ذلك منها فقال لها اعتدى فندمت على ذلك واستغفرت الى النبي صلى الله عليه وسلم ووهبت نوبتها لعائشة رضي الله عنهما وقالت اني اكنفي بان ابعث من ازواجك يوم القيامة فراجعها النبي صلى الله عليه وسلم قوله (وكذا) انت واحدة) يعني وكقوله اعتدى قوله انت واحدة في ان يقع به طلاق رجعي عند التنية وقال الشافعي رحمه الله لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحدة صفة لها وهي لا يحتمل طلاقا فلفت التنية كما قال لها انت قاعدة ونوى طلاقا * الا اننا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة نساءها اي واحدة عند قومك او منفردة عند ليس لي معك غيرك او واحدة نساء البلد في الحسن والجمال * ويحتمل ان يكون فتا لتطبيقه بطريق حذف الموصوف واقامة الوصف مقامه كقوله اعطيتك جزيل اى عطاء جزيل فلا يقع الطلاق بدون التنية فاذا نوى صار كأنه قال انت تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا صح فانها بنفسها لا يكون تطليقة ولكن يكون طالقا تطليقة فيصير تطليقة قائمة مقام طالق صنعت نعمته كذا في الاسرار والمبسوط * ورأيت في التهذيب لمحبي السنة من اصحاب الشافعي ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق ثنتين او ثلاثا فهو جهان * احدهما لا يقع الا واحدة لان منويه خلاف ملفوظه والطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اولى * والثاني وهو الاصح يقع ما نويه ومعنى واحدة اي نحو حدين متى بهذا العدد كان ما ذكره اصحابنا غير مأخوذ عندهم * وعن بعض مشايخنا رحمه الله انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نساء لطلقة فبصير خبرا مبتدأ وان نصبها تطلق من غير نية لانها حينئذ لا يصلح نساء الا لطلقة وان اسكن الهاء فحينئذ يحتاج الى التنية *

وكذلك قوله استبرأ رجلك وقد جاءت السنة ان النبي عليه السلام قال لسودة بنت زمعة اعتدى ثم راجعها وكذلك انت واحدة يحتمل فتا تطليقة ويحتمل صفة للمرأة فاذا زال الابهام بالنية كان دلاله على الصريح لامام لا بوجهه والاصل

والاصل في الكلام
هو الصريح وما
الكتابة فيها تصور
من حيث يقصر عن
البيان الابانية والبيان
بالكلام هو المراد
نظير هذا التفاوت
فيما يدرك بالشهاد
وصار جنس الكنايات
بمثلة الضرورات
ولهذا قلنا ان حد
القذف لا يجب الا
بصريح الزنا حتى
ان من قذف رجلا
بالزنا فقال له آخر
صدقت لمحمد المصدق
وكذا اذا قال لست
بزنا يريد التعريض
بالمخاطب لمحمد
وكذلك في كل
تعريض لما يختلف
من قذف رجلا بالزنا
هناك آخر هو كقلت
حده هذا الرجل وكان
بمثلة الصريح لما
عرف في كتاب
الحدود والله اعلم

والخيار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى التبعة لان العوام لا يميزون بين وجود الاعراب كان
دلالة يعني اذ انوى به الطلاق كان هذا اللفظ دالا على صريح الطلاق بالطريق الذي ذكرنا فكان
معقبا لرجعة لا ماعلا بموجبه اذ موجه التوحيد ولا اثر لذلك في اليقوت وقطع السكاح بخلاف
البيان ونحوه فانه مؤثر بموجبه على ما يباي قوله (والاصل في الكلام هو الصريح) لان الكلام
موضوع الفهم والصريح هو الدام في هذا المقصود وصار جنس الكتابة بمثلة الضرورات
يعني لما كان المقصود هو الافهام من الكلام وذلك يحصل بالصريح لا يلتفت الى غيره لقصوره
في هذا المعنى الا عند الضرورة وهي عدم الصريح، ولهذا اى ولان في الكتابة قصور عن
البيان قلنا ان احد القذف لا يجب الا بصريح النسبة الى الزنا بان قال زنت او انت زان او كذا
في الاقرار على نفسه بعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة بما يكره اللفظ الصريح
فاذا قال جامع فلانة او افعتها او وطئها لم يحد مالم يقل تكتمها، وكذا لو قال لامرأة
جاءك فلان جاما حراما او قال لرجل فجبرت فلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف
لانه ما صرح بالقذف بالزنا لم يحد المصدق عندنا وقال زفر رجعة الله محمد لان معنى قوله صدقت
انه زان فيكون قاذفا له كما اذا قال له هو كقلت، ولكننا نقول انه ما صرح بنسبته الى الزنا
فلا يحد وذلك لانه اى لفظ بما هو شبه بالكتابة عن القذف لاحتمال التصديق وجوها مختلفة
اى كنت صادقا فيما مضى فكيف تكلمت بهذه الكلمة اقصة او صدقت في انجاز وعدك بنسبته
الى الزنا ويحتمل التعريض والاستهزاء ايضا وان كان باخبار الظاهر فهم منه تصديقه في
نسبته الى الزنا ولكن الظاهر لا يكره في استحباب الحد بخلاف قوله هو كذا قال لانه بمثلة
الصريح في النسبة الى الزنا لانه لا يحد وجهها آخر - ولان كما في الباب ان يجعل قوله
صدقت كصريح القذف بالزنا لانه لم يحد بالهذوف لانه خطاب لراى الله - فاذ
لم يتصل به لم يكن قذفا له وانما يتصل به اقتضاء صدق الاول فجارماه والحد يحد بالشبهة فلا
يثبت بالفتضى لانه ضرورى بخلاف قوله هو كقلت لانه اتصل به لان هو اخبار عنه
على سبيل انذارية كقولك انت في الخطاة كذا في الاسرار والتعريض نوع من الكناية يكون
مساوقا لوصف غير مذكور كما نقول في عرض من يوذى المؤمنين المؤمن هو الذى يصلى ويذكر
ولا يؤذى اخاه المسلم ويوصل ذلك الى نفي الايمان عن المؤذى كذا في المفتاح وفي الكشاف
الفرق بين الكناية والتعريض هو ان الكناية ان تذكر الشئ بغير لفظه الموضوع والتعريض
ان تذكر شئ يدل على شئ اخر كقوله كذا يقول المحتاح اليه جئت لك لاسلم عليك ولا نظر
الى وجهك الكريم فكانه امالة الكلام الى عرض يدل على الغرض ويسمى التلويح لانه يلوح منه
ما يريد فادع عن بل الزنا قال اما انما لست بزنا فلا حد عليه عندنا وقال مالك رحمه الله محمد
والاختلاف بين الصحابة فغير رضى الله عنه كان لا يوجب الحد في مثل هذا ويقول المقصود بهذا اللفظ
في حالة الخصامة مع الغير نسبة صاحبه الى شيرو تركية نفسه لا ان يكون قذفا بغير واخذنا بقوله
لانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة قوله (فكان
بمثلة الصريح لما عرف) قال شمس الاتمة في قوله هو كقلت ان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا

في المحل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول على رضي الله عنه انما اعطيناهم الذم وما بذلو الجزية ليكون
اموالهم كما هو النادوم ثم كما شأنا انه يجري على العموم فيما يندرى بالشبهات كالحذو وما ثبت
بالشبهات كالاموال فهذا الكفاف ايضا وجبه العموم لانه حصل في محل يحتمله فيكون نسبة
له الى الزنا قطعا منزلة كلام الاول على ما هو موجب العلم عندنا * وانما يعقني العبد في قوله
انت كالحذر لان العمل بمقابلة الاخبار يمكن في حرمة الدم وجوب العبادات وغير ذلك
فلانصير الى الجواز وهو الانشاء ولو قلنا بالعموم يلزم منه الجمع بين الحقيقة والجواز والله اعلم

باب وجوه الوقوف على احكام النظم

قوله (اما الاول) اي الوجه الاول فيما سبق الكلامه واريده الضمير فيه واريده ارجع الى
ماوفي به راجع الى الكلام وقوله ما سبق الكلام له تعرض لجانب اللفظ واريده قصد تعرض
للمعنى والاشارة الى الثابت بالانوار تماثل بنظم الكلام اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان *
الان الضمير عائد الى ما لي لكن ذلك انما ثبت فيه مقصود من الكلام ولا سبق الكلام له
وقبل في تفسير الاشارة هي دلالة نظم الكلام لغة على ما ضمن فيه من المعنى غير مقصود
وهما اي العبارة والاشارة سواء في استحباب الحكم اي في ابيانه لان انما ثبت بكل واحد
منهما ما يتبع نفس العلم وانما بقوله في استحباب الحكم الى انه يجوز ان يقع بينهما
تفاوت في غيره مثل كون كل واحد منهما قطعيا وغير قطعي لان العبارة قطعية والاشارة
قد تكون قطعية وغير قطعية قال القاضي الامام في التوقيف من الاشارة من الهمزة
التمريض والكنائية من الصريح والمشكل من الواضح اذ لا ينال المراد بها الا بضرب تأويل
وتبيين قد وجب العلم ووجهها بعد البيان وقد لا يوجب * وذكر في بعض الشروح انما سواء
في استحباب الحكم اي ثبت الحكم بهما قطعيا لان الاول اي الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق
عند الله ارض لكونه مقصودا من الباب بالاشارة لكونه غير مقصود * مثاله ما قاله الشافعي
رحمه الله لا يصلي على السيد لقوله تعالى ولا تحمدن الذي قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند
ربهم سبقت الاية لبيان منزلة الشهداء وولد رجليه عند الله تعالى وفيه اشارة الى انه لا يصلي عليهم
لانه تعالى ساءهم احياء و صلوة الجبارة غير مبرورة على الحي ولكن قوله تعالى * وصل عليهم
ان صلواتك سكن لهم * عبارة في استحباب الصلوة في حق الاموات على العموم والتهديد اموات
حقيقة وحكمة بديل جوار قسمة اموالهم وتزوح نسبهم وغير ذلك فزجج العبارة على الاشارة *
هكذا ذكر في بعض الشروح وولة ثل ان يقول الاسارة ليست سائبة لان المراد من الحيوة في قوله
احياء ليس الحيوة التي مع جواز الصلوة وهي الحاسبة بلا شبهة وكذا العبارة غير ثابتة لان المراد من
الصلوة في قوله تعالى * وصل عليهم * الدعاء لا صلوة اجازة اي تعطف وترحم عليهم بالدعاء عند اخذ
الصديقة منهم فلم يسكنوا اليه * وطمس قلوبهم فان الله تعالى قد تاب عليهم وقبل منهم كذا ذكرنا
التفسير فلا ثبت التعارض اذ دلالة الايتين على صلوة الجنان فيضوا اثباتا * والتفسير الملايم قوله
عليه السلام في النساء امن ناقصات عقل ودين * فقبل ناقصات دينهن قال * تعقدن احد دين في نفر
بينها شطر درهمه اي نصف عمرها لا نصوم ولا تصلي سبق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه

باب وجوه
الوقوف على
احكام النظم

وهو القسم الرابع
وذلك اربعة اوجه
الوقوف بعبارته
واشارته ودلالته
واقضائه اما الاول
فما سبق الكلام له
واريد به قصد
او الاشارة ما ثبت
بنظمه مثل الاول الا
انه غير مقصود ولا
سبق الكلام له وهما
سواء في استحباب
الحكم لان الاول
احق صد التعارض
من ذلك قوله تعالى
وعلى المولد له رزق
وكسوتهن سبق
الكلام لا يحجب النفقة
على الوالد

اشارة الى ان اكثر الحيف خمسة عشر يوما كذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة
 الباهلي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: اقل الحيف ثلاثة ايام واكثرها عشرة ايام
 وفي بعض الروايات اقل الحيف للحجارية البكر واليب ثلاثة ايام ولياها واكثر عشرة ايام وهو
 عبارة فتر جمع على الاشارة وكذلك قوله عليه السلام: انما مسلمكم ومثل اليهود والنصارى كرجل
 استعمل عماله من يعمل لي الى نصف النهار على قيراط فيراط فعملت اليهود الى نصف النهار على
 قيراط فيراط ثم قال من يعمل لي من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط فيراط فعملت النصارى
 من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط فيراط ثم قال من يعمل لي من صلوة العصر الى
 مغرب الشمس على قيراطين فيراطين الا فتم الذين يعملون من صلوة العصر الى مغرب الشمس
 الا لكم الاجر مرتين: قضيت اليهود والنصارى ما لو انهم اكرهوا اقل عطاة قال الله تعالى
 هو هل ظلمكم من حكمكم شيئا قالوا لا قال فانه فضلي اعطيتهم من شئت سبق لبيان فضيلة هذه الامة
 وفيه اشارة الى ان وقت الظهر اكثر من وقت العصر وذلك بان بقي وقت الظهر الى ان يصير ظل
 الشيء مثليه كما قاله ابو حنيفة رحمه الله لانه لو انتهى بصيرورة ظل الشيء مثله لكان وقت العصر
 اكثر من وقت الظهر وهو معارض بما روى في حديث امامة جبريل عليه السلام انه صلى الظهر
 في اليوم الثاني حين صار ظل كل شيء مثله وقال بعدما صلى الصلوات ما بين هذين الوقتين
 وهو عبارة فتر جمعها ابو يوسف ومحمد والشافعي وعامة علماء على الاشارة وجواب ابى حنيفة
 مذكور في موضعه قوله (فن ذلك) اي من الثابت بالاشارة او بما اجمع فيه العبارة والاشارة
 نسب اليه بلام التثنية وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد والاباجام لا يصير
 احق به ملكا لان الولد لا يصير ملكا له بحال فدل انه صار احق بنسب ان قيل الولد ينسب الى
 الام كما ينسب الى الاب ويرب منها كما يرتب من الاب فافادة تخصه بالاب قلنا فادته تظهر في
 الامور التي يميزها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاءة واختيار مهر المثل فيه برفها
 جانب الاب دون الام ان للاب ولادة التملك اي له حق ان يملك مال الابن عند الحاجة ولكن
 ليس له حق ملك في الحال حتى جاز لان ان تصرف في ماله بغير رضاه وحله وطى جاريته
 بمنزلة الشفع فان له ان يملك الدار المبيعة ولكن ليس له فيها حق ملك بوجه بخلاف المكاتب
 فانه له حق الملك في اكتسابه باختيار اليد ولكن ليس له ولادة التملك حتى يحمل وطى جاريته
 فهذا هو الفرق بين حق التملك وحق الملك وانه لا يعاقب بولده اي بسبب ولده حتى لو قتل
 ابنه لا يقتل منه ولو قذفه بان قال زنت لا يجب عليه حد القذف ولا يحبس في دبه * كالمالك
 بملوكه اي كالا يعاقب المالك بسبب ملوكه لان الولد نسب اليه بلام الملك كالعبد * وعليه
 اي على ثبوت حق التملك للاب مسائل كثيرة منها انه لا يحد بوطى جاريته وانه قال عملت انها
 على حرام وهو منها لا يجب عليه العقر بوطى ثبوت الملك قبل الوطى بناء على حق التملك ومنها
 انه اذا استولد جارية الابن ثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن لاقفائه ومنها انه اذا
 اتفق ماله على نفسه عند ضرورة لا يؤخذ بالضمان وفيه اي وفي قوله تعالى وعلى المولود له *
 * اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لان التبرع او حب النفقة على الاب بناء على هذه

وفيه اشارة الى ان
 النسب الى لا بالامه
 نسب اليه بلام الملك
 وفيه اشارة الى ان
 للاب ولادة التملك
 في مال ولده وانه
 لا يعاقب بسببه كالمالك
 بملوكه لانه نسب
 اليه بلام الملك وعليه
 تبني مسائل كثيرة
 وفيه اشارة الى انفراد
 الاب بتحمل نفقة
 الولد لانه اوجبه
 عليه بهذه النسبة ولا
 يشاركه احد فيها
 وكذلك في حكمها وفيه
 اشارة الى ان الولد
 اذا كان ضيا والوالد
 محتاجا لم يشارك الولد
 احد في تحمل نفقة
 الوالد لما قلنا من النسبة
 بلام التملك

وفيه إشارة الى ان
الفقعة تستحق بغير
الولادوى فقعة ذوى
الارحام خلافاً لما
ففى رحمه الله لقوله
عن وجعل وعلى
الوارث مثل ذلك و
ذلك بمومه يتناول
الاخ والم وغيرهما
ويتناولهم بمعناه لانه
اسم مشتق من الارث
مثل الزاني والسارق
وفيه إشارة الى ان من
هدا الوالد يتصلون
الفقعة على قدر الوار
يث حتى ان الفقعة يجب
على الامو الجدا اثلاثا
لقوله عن وجعل وعلى
الوارث مثل ذلك
وهو اسم مشتق من
معنى فيجب بناء الحكم
على معناه وفى قوله
رزقهن وكسوتهن
إشارة الى ان اجر
الرضاع يستثنى
عن التقدير بالكيل
والوزن كما قال ابو
حنيفة رضى الله عنه

المسئلة النسبة اى كون الولد نسباً اليه ولا يشاركه احد فى هذه النسبة فكذلك فى حكمها بمنزلة نفقة
العبد فانها يجب على المولى من غير مشاركة احد فيها لاختصاصه بنسبته الملك اليه وهو قد روى الحسن
عن ابى حنيفة رحمه الله فى الولد الكبير مثل الابن الزم وبنت البالغة ان الفقعة يجب على الاب
والام اثلاثاً بحسب ميراثهما من الولد بخلاف الولد الصغير لانه اجتمعت للاب فى الصغير ولاية
ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطر فاخص بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فمشاركه الام
قوله وفيه اى فى هذا النص فانه جعل مجموع الاية بمنزلة نص واحد قال شمس الامعة وفى قوله تعالى
«وعلى الوارث» مثل ذلك دليل منه على كذا إشارة ان النفقة يستحق بغير الولاد حتى يبرر الرجل
على نفقة كل ذى رحم محرم منه من الصغار والنساء واهل الزمانة من الرجال اذا كانوا ذوى حاجة
هندناو قال الشافعى رحمه الله لا يجب الفقعة على غير الوالدين والمولودين وقال ابن ابي ليلى يجب
الفقعة على كل وارث محرر ما كان او غير محرر لم يظهر قوله تعالى «وعلى الوارث» مثل ذلك ولكن قد
ثبت فى قرأتين مسعود رضى الله عنه وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك هو الشافعى يبنى
على اصله فان عنده استحقاق الصلة باعتبار الولاد دون القرابة حتى لا يمتنع احد على احد الا
الوالدان والمولودون عنده وجعل قرابة الاخوة فى ذلك كقرابة بنى الاعام فكذلك فى استحقاق
النفقة وفيما بين الآباء والاولاد الاستحقاق بعلة الجزئية دون القرابة وجعل قوله وعلى الوارث على
هى المضارة دون النفقة وذلك مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما هو لكننا استدلل بقول عمرو
زيد رضى الله عنهما فلما قالوا وعلى الوارث اى وارث الولد * مثل ذلك اى مثل ذلك الواجب
الذى على الاب من الفقعة والكسوة * ثم فى المضارة لا يختص به الوارث بل يجب ذلك على غير
الوارث كما يجب على الوارث * ولان المراد لو كان فى المضارة لغير الوارث والوارث واقتصر عليه
او قيل والوارث مثل ذلك فلما قال وعلى الوارث دلالة معطوف على قوله وعلى المولود له *
وكذا قوله ذلك يدل عليه فانه للإشارة الى الابد * والمعنى فيه ان القرابة القريبة تغرض وصلها
قطعها لما ورد فى ذلك من التصوص ومنع الفقعة مع يسار المفق وصدق حاجة المفق عليه يؤدى
الى قطعها لرحم ولهذا اخص له ذوالرحم المحرم لان القرابة اذا بدت لا يفترض وصلها ولهذا
لا يثبت المحرمية بها وذلك اى لفظ الوارث بمومه يتناول كذا لانه اسم جنس محلى باللام فكان
عاماً فى اول كل من يسمى وارثاً ويتناولهم بمعناه وهو الارث لانه اسم مشتق من الارث وموضع
الاشتقاق حلة فى كل مسبق لوجوب الحكم المضاف الى الاسم لان الموضع للاشتقاق اثر الى الانجاب
كافى السارق والزاني فيكون الارث حلة لوجوب هذه النفقة والدليل على ان الاشتقاق بعلة
الارث ان النفقة يجب بقدر الميراث فان قيل فيهم يسوق الكلام لوجوب الفقعة على الوارث فكان
من باب العبارة فكيف سماه إشارة قلنا نحن نسل ان سوفه لا يجب النفقة ولكن لانهم ان سوفه لبيان
ان ما أخذ الاشتقاق حلة لهذا الحكم فيكون هذه النسبة إشارة وفيه اى وفى قوله * وعلى الوارث
* فيجب بناء الحكم على * وهو الارث والحكم ثبت بقدر العلة لان انهم يازاء الضم قوله (وفى
قوله نه الى رزقهن وكسوتهن إشارة الى) كذا قيل المراد من الاية التكويد بدليل ذكر الرزق
والكسوة وانهم ممن واجب الكساح الا ترى انه تعالى ذكر الاجر فى حق المطلقات فقال «فان ارضعن
لكم فانهن اجورهن» هو المراد من الرزق والكسوة فضل طعام وكسوة محتاج اليه فى حالة الارضاع
لاراصل الفقعة واجب بالكساح * وقيل المراد الوالدات المطلقات بدليل انه اوجب ذلك

ومن ذلك قوله تعالى
 وكلاوا واشربوا حتى
 يتبين لكم الخيط
 الأبيض من الخيط
 الأسود من الفجر
 سيأتي الكلام لباحة
 هذه الامور في الليل
 ونسح ما كان قبله من
 التحريم وفيه اشارة
 الى استواء الكل في
 الخطر لانه قال ثم اتوا
 الصيام اى الكف
 من هذه الجملة فكان
 بطريق واحد فلم يكن
 للجماع اختصاص
 ولا مزية وفيه اشارة
 الى ان التبة في النهار
 منصوص عليه لقوله
 تعالى ثم اتوا الصيام
 بعد اباحة الجمل الى
 طلوع الفجر وحرف
 ثم لئلا يخفى قصر
 المزمة بعد الفجر لا
 محالة لان الليل لا
 يقضى الا بجزء من
 النهار الا اذا جاوزنا
 تقديم التبة على الفجر
 بالسنة فاما ان يكون
 الليل اصلا فلا وفي
 اباحة اسباب الجابة
 الى اخر الليل اشارة
 الى ان الجنبه لا تنافي
 الصوم فين اصبح

جنباً

على الوارث وانما يجب على الوارث اجرة الرضاع لانفة النكاح فلي هذا التأويل يكون
 في الآية اشارة الى جواز استنحار الطير بطعامها وكسوتها من غير وصف كقائه ابو حنيفة
 رحمه الله ووجهه ان الآية سقت لبيان وجوب اجر الارضاع على الاب وفيها اشارة الى
 ان اجرة الرضاع اذا كانت طامعا وكسوة لا يحتاج الى بيان التقدير بالكيل والوزن لانه
 تعالى اوجب اجرة الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كان
 مجهول الصفة والنوع كما قال عليه السلام لهندي خذي من مال ابى سفيان ما يكفيك وولده
 بالمعروف وما يكون معلوم القدر والصفة لا يقال له بالمعروف فدل على ان الطعام والكسوة مع
 الجهالة يصلحان اجرة والمعنى فيه ان هذه الجهالة لا تقضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون الفئري
 العادة كفايتها من الطعام لعوده بفسه الى والدهم وكذلك لا يمنعونها كفايتها من الكسوة لكون
 ولدهم في حجره فاصار كبيع ففاز من صبرة وذكر في شرح التاويلات انه لا بد من اعلام جنس
 الثياب وفي الطعام يجوز كيف ما كان لان الطير لا تكس كسوة الاصل وتقطع طعامهم فكانت
 الكسوة مجهولة جهالة تقضي الى المنازعة بخلاف الطعام مادة قوله (ومن ذلك) اى ومن
 الثابت بالاشارة او وما اجتمع فيه الصبارة والاشارة قوله تعالى وكلاوا واشربوا الآية الخيط
 الأبيض طرف باض النهار والخيط الأسود طرف سواد الليل شبه دقتهما بالخيط ومن الفجر
 متعلق بالخيط الأبيض والمرادتين ضوئهما من ظلام الليل بطلوع الفجر وهو الضو المعتز
 في الافق هو نسح ما كان قبله اى قبل الاباحة على تأويل الاحلال من التحريم فان في ابتداء الاسلام
 كان الرجل اذا صلى العشاء الاخيرة او رقد يحرم عليه الطعام والشراب والجماع الى ان يقرب الشمس
 من الغد وكان ذلك صوما فتنسخ بهذه الآية وفيه اشارة الى استواء الكل في الخطر قال الشافعي
 رحمه الله اذا اكل واشرب ثم دعا في نهاره ضان لا يجب عليه الكفارة وانما الوجوب مختص
 بالجماع عامدا لان النص ورد فيه مزية على غيره من مخطورات الصوم لوجوه تذكر بعد فلا
 يمكن الخاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة لانهما دونه في وجوب الكفارة مختصا بالجماع
 فقال الشافعي في هذه الآية اشارة الى استواء الكل في الخطر لانه تعالى ذكر الاباحة والاكل والشرب
 ليلائم امر بالكف منهما جملة بقوله ثم اتوا الصيام الى الليل اى الكف من هذا الاشياء فكان
 حظر الكل بطريق واحد لثبوته بخطاب واحد فصار الركن هو الكف منها جملة وصارت الجملة
 تقاين هذا الكف كذا في الاسرار فلم يكن للجماع مزية على الاكل والشرب ولا اختصاص
 بالكفارة واذا وجبت الكفارة بالجماع وجبت بالاكل والشرب دلالة لاستواء الكل في الخطر
 والجنبه على الصوم ولا يلزم عليه الصلاة فانها وجبت بخطاب واحد هو قوله تعالى اقيموا
 الصلاة ثم تناولوا ركانا في القوة والمزية حتى كان السجود اقوى من الركوع والقيام ولهذا قالوا
 بسقوط القيام والركوع عن القادر عليهما العاجز عن السجود لا نقول ثبت ذلك بقوله عليه
 السلام ما قرب ما يكون الصمد من به وهو ساجدا كثر والدعاء وقوله عليه السلام لثوبان حين
 سألهم عن عمل يدخله الله الجنة عليك بكثر السجود ولم يسأل مراقبه في الجنة اعنى على

نفسك بكثرة السجود وان مبني العبادة على التواضع والتذلل والسجود هو النهاية في ذلك وغير ذلك ولم يوجد فيما نحن فيه دليل يوجب مربة الجماع على غيره فكان مساويا لاكل مع ان اركان الصلاة فيما يرجع الى ذلك الخطاب هو الوجوب متساوية ايضا على ان الانسان ان كانها بيت بذلك الخطاب يلزم كل ركن يعد وجوب اصل الصلاة بحمل الخطاب على حدة مثل قوله تعالى وهو قوام الله قاتنين باليهما الذين آمنوا اركعوا واسجدوا او ركعوا كمواعين الركنين ونحوها وهو فيه اى وفي هذا الصلح اشارة الى ان النية من التهاهي التي ثبتت بالصلح فانه تعالى اباح الافعال المذكورة الى الانقجار ثم امر بالصيام بعد الانقجار بقوله ثم اعلموا الصيام الى الليل وحرف ثم لئلا يخفى فاذا ابتدأ الصيام بعده حصلت النية بعد ما مضى جزء من النهار لان اصل اقتران النية بالعبادة في النظر الى موجب هذا الصلح ينبغي ان لا يجوز النية من الليل لانه لا معنى لاشتراط نية الاداء قبل وقت الاداء حقيقة والليل ليس وقت للاداء لكننا جازنا هاهنا وبه وهي قوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينفذ الكتاب فلو قلنا انه لا يجوز الا من الليل ادى الى نسخ الكتاب فيصير الواحد قسلا بالجزا فيهما علما بالكتاب والسنة جميعا فان قيل كيف يستقيم هذا والنية من الليل افضل بالاتفاق قلنا انما صارت افضل لما فيها من المسارعة الى الاداء والتأهب له لا لان اكمال الصوم كان الابتكار يوم الجمعة اولى للمسارعة لالتعلق بكل الصلاة بنفسها وكذا المبادرة الى سائر الصلوة او للاخذ بالاحتياط ليخرج عن حد الخلاف وقال الشيخ ابو المعين رحمه الله انما جعفر الخياط السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه الذي ذكرنا ولكن للصوم ان يقولوا انه تعالى امر بالصيام بعد الانقجار وهو اسم للركن لا للشرط وما امر الله تعالى بتحصيل الشرط بعد الانقجار فلا دلالة في الآية على ما قلناه على ان الآية دليل على ما قلناه تعالى لما امر بالصوم بعد انقجار الصبح ينبغي ان يوجد الا مسالك الذي هو الصوم النسخي عقيب آخر جزء من اجزاء ما قبل متصلا به بلا فصل لصير المأمور متصلا وان يكون الامساك صوما مشريا بدون النية فينبغي ان يكون النية مقارنة للامسك الموجود في اول اجزاء اليوم ليكون صوما وان يكون كذلك الاباح طريقين احدهما وجودها للحال مقارنة له والاخر وجودها في الليل ليحصل باقية حكمها الى وقت انقجار الصبح فتصير مقارنة في اول اجزاء النهار فاذا كانت الآية دليلا لنا هكذا ذكر في طريقته وفي كذا اشارة الى ان الجنابة لا تنافي الصوم لان المباشرة قلنا كانت مباحة الى آخر جزء من الليل فلا عتسال يكون بعد الفجر يكون ضرورية الواجب ان تحرر المباشرة قبل آخر الليل بمقدار ما يصح للفصل فيكون رد الماذهب اليه بعض اصحاب الحديث ان الجنابة تنسخ صحة الصوم معتقدين على حديث ابى هريرة رضى الله عنه من اصبح جنبنا فلا صوم له قاله محمد ورؤب الكعبة مع ان هذا الحديث معارض بحديث عائشة رضى الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنبا من غير احتلام ثم يمتص صومه وذلك في رمضان وما اول بان المراد من اصبح بصفته وجب الجنابة وهي ان يكون محالطا لاهله فلا صوم له قوله (قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين) الضمير يرجع الى ما في بما عقدتم اى فكفارته نكث ما عقدتم والكفارة الفعل التي من شأنها ان تكفر الخطيئة * ثم انما يتأدى بطعام الاباحة غداء وعشاء من غير تملك عندنا وهو مذهب على رضى الله عنه فانه قال في تفسيره الا لكل مسكين غداؤه وعشاؤه واليه ذهب محمد بن كعب والقاسم وسالم والشعبي وابراهيم وقتادة ومالك والثوري

ومن ذلك قوله تعالى
فاطعام عشرة مساكين
الاية سياقا لا يوجب
نوع من هذا الجملة
على سبيل التفسير
وفيه اشارة الى ان
الاصل في جهة
الاطعام الاباحة
والتمليك ملحق به لان
الاطعام فعل متعد
مطاوذه مطاعم وهو
الاكل فالاطعام جعله
اكلا كسائر الافعال
اذا تعدت بزيادة
الهمزة لم يطل وضعها
وحقيقةها فاذا لم يكن
مطاوذه ملكا لم يكن
متعدية تملكها هذا
واضح جدا

والاوزاعي «وقال الشافعي رحمه الله عليه لا يتأدى الا بالتملك وهو مذهب سعيد بن جبير *
 قال الشافعي يقول الاطعام بذكر التملك عرفا فان من قال لاخر اطعمتك هذا الطعام كان بمنزلة قوله
 وهبته لك حتى اذا سلمه اليه صار ملكا له وانما يكون اباحة اذا قل اطعمتك هذا الارض لان فيها
 لا تظم فيصرف الى منافعها التي تظم معنى بالزراعة مجازا * ولان المقصود سدخلة المسكين
 واغناؤه وذلك يحصل بالتملك دون التمكن فلا يتأدى الواجب به كافي في الزكوة وصدة الفطر الا
 ترى ان في كسوة التي هي احد انواع التكفير لا يتأدى بالتمكين والاباحة حتى لو اعار المسكين ثيابا
 بنية الكفارة قلبسوا لا يجوز فكذا الطعام وهو لماؤ نار جهنم الله يحسبها هذه الآية وقالوا انها
 تشير الى ان الاصل في الاطعام الاباحة لان حقيقة التملك لا للتملك فان الاطعام فعل متعد الى
 مقولين «طاوله اى لازمه طعم عام لانه متعد الى فعل واحد فكان بمنزلة الاكراه بالذم بالنسبة اليه
 وقد بينا هذا في باب موجب الامر والطعم الاكل فادخال الهبة فيه يصير متعد الى مقول آخر
 ولكنه لا يصير شيئا اخر بمنزلة الاجلاس من الجلوس والادخال من الدخول فكان معنى الاطعام
 جعل الغير طاعما اى آكله لفرقا من صحة التكفير يتعلق بفعل يصير هو به طعم او يصير الغير به
 طاعما وذلك يحصل بالاباحة وانفسيط على الطعام ولكن يسطرط ان يطعم المسكين ليم فعله اطعاما
 ويحصل به اتلاف الطعام عنه وتميزه والله عن ملكه وان التملك امر زائد على الكتاب فلا يصار
 اليه من غير حاجة وضرورة الا ترى ان من قدم الطعام الى غيره واستوفى التيمر منه صرح ان يقال
 اطعمه ولا يشترط ان يذره والدليل عليه انه لا ياله من او سطما يطعمون اهل بيته * والمتعارف
 من اطعام اهل طعام الاباحة دون التملك وانما حل ذكره اضاف الاطعام الى المسكين
 والمسكنة هي الحاجة وحاجة المسكين الى الطعام في كل دون تملكه فكان اضافة الاطعام الى
 المسكين دليلا على ان المراد هو افعال الذي يصير المسكين به طاعما دون التملك وكذا التملك
 اقرب الى دفع الجوع وسد المسكنة من تملك حنطة لا يصل اليها الا بعد ما طول المدة ويحمل
 المؤنة وكان ينبغي ان لا يجوز التملك كاذب جدران بن سهل وداود ابن علي الاصبهانى لما ذكرنا
 ان الاطعام لازمه النعم وهو الاكل دون الملك وفي التملك لا يوجد حقيقة الاطعام لجواز
 ان لا يطعمه المسكين وانما يوجد ذلك في التمكن لانه لا يتم الا بان يطعم المسكين والكلام يحتمل
 على حقيقته الا اننا جازنا التملك لما قلنا ان المقصود سدخلة المسكين والاطعام قضاء
 حاجة واحدة وهي حاجة الاكل وله حواجج كثيرة والملك سبب لقضاء الحواجج وهي
 امر بالقيم الملك مقام قضاء الحواجج وكان التملك بمنزلة قضاء الحواجج كلها تقديرا *
 الا ترى ان التملك الى الفقير في باب الزكوة قائم فلم يدفع حواججه لما صرف في مسئلة دفع القيم
 فثبت ان الاباحة بمنزلة الجزء من التملك فكان الجواز فيه ثابتا بالطريق الاولى * ولما قلنا ان
 يقول التملك سبب لقضاء الحواجج جملة ام على سبيل الدل * فان اردت الاول فلا نسلم ان
 تملك منوب من البر سبب لقضاء جميع الحواجج * وان اردت الثاني فلا نسلم ان الاباحة جزء منه
 لانه على تقدير ان يصرفه الى حاجة لا يمكن صرفه الى غيرها فكيف يكون شاملا لدفع حاجة
 الاكل * وذكر في شرح التأويلات ان التملك انما يجاز لانه طريق يتوصل به الى التطعم والاكل

فن جعل التملك
 اصلا كان تاركا حقيقة
 الكلام ومعنى الحاق
 التملك به خلا فلبعض
 الناس ان الاباحة
 جزء من التملك
 في التقدير والتملك
 كله لان حواجج
 المسكين كثيرة يصلح
 الطعام لقضاء كل نوع
 منها الا ان الملك سبب
 لقضاءها فاقام الملك
 مقامها فصار التملك
 بمنزلة قضاءها كلها
 باعتبار الخلقة عنها
 ومن هذه الحواجج
 الاكل فصار النص
 واقما على الذي هو
 جزء من هذه الجملة

فاستقام تعدته الى الكل الذي هو مشتمل على هذا النصوص ﴿ ٢١٦ ﴾ عليه وعلى غيره فيكون علابيه في المعز

ويمكن لذلك فاقم مقامه بطريق التيسير * والضمير في مقامها ومنها راجع الى قضاء الحوائج
والثابت لتأنيث المضاف اليه فاستقام تعدته أي تعدية حكم النص بطريق الدلالة * هو
مشتمل على هذا النصوص عليه وهو الاطعام الذي يدل على الاباحة وغير النصوص عليه من
قضاء حاجة الدين واجرة المسكن وشراء البوب وغير هاهنا قيل التملك مراد بالانفاق وهو مجاز
فينبغي ان تنقضي الحقيقة قلنا لا يجوزنا التملك بدليل النص لابعينه لان المقصود من الاطعام
رد الجوع وهو بالتملك اتم لانه بردها متى شئوا العمل بدليل النص لا يمنع حقيقة كرمه الشتم
الناشئة بدليل النص لا يمنع التأنيف قوله (الكسوة كداء) ذكر في المغرب الكسوة للباس * وفي
الصحيح الكسوة واحدة الكسى * واذا كان الكسوة اسما للثوب ونفس الثوب لا يكون كفارة
لانها اسم لنوع عبادة وهي اسم لفعل العبد احتضا الى زيادة فعل يصير الثوب به كفارة كافي
ان كوة فان الشاة لا تكون عبادة بنفسها فزادنا فعلا صارت الشاة به عبادة وصدقة وهو الاثناء *
ثم الفعل قد يكون تملكيا وقد يكون اتلافا بلا تملك كالتهريب * والكسوة لا تصير كفارة بالاتلاف
لانها لا تبقى بعده كسوة والله تعالى سمي الكسوة وهي ثياب يكتسى فليرى الاتلاف واذا ارهم
الثوب فانها تملك ثوب واتلافه فلا يصير العمل كفارة بل فيها تملك المنفعة والله تعالى لم يجعل
للمانع كفارة فاجعل الثوب كفارة فاما الاطعام فالتلاف للطعام بالاكل فيصير الطعام بالاطعام
خارجا عن ملكه على سبيل التلف بالتهريب وذلك القدر من الفعل يصلح فعل تكفير كالتهريب
فلم يضطر الى الزيادة عليه * كذا في الاسرار واما اذا قال اطعمتك هذا الطعام فاما يصح
هبة مجازا بدلالة الحال لاننا جعلناه حقيقة كان كاذبا لانه لا يسمى طعاما الا بان يصير الطعام
مأكولا وانه جعل الطعام مفعول اطعمته فاني كان الطعام فاما لا يكون مفعول الاكل ويصلح
مفعول التملك مع قيامه بفعل كناية * وتحقيقه ان الاطعام متعدد الى مفعولين وتأثيره
في المفعول الاول يحمله طاعما كايضا وفي المفعول الثاني اذا كان يطعم عيته يحمله ملوكا للطعام
لانه تصرف في العين ولا يمكن ان يجعل تصرفا فيها يحمله مطعومة للطعام لان العالم فعل
اختياري منه فلم يصلح ان يثبت بالاطعام من غير اختيار فيصل تصرفا فيها بالتملك الذي هو
سبب الطعم ومقتضى اليه ولم يحمل اباحة وان صلحت سببا للطعم لانها ليست بتصرف في
العين ولا انها قد حصلت بفعل المفعول الاول طاعما اذا ذكره الاباحة فلا بد من زيادة تأثير
له في الثاني وذلك بالتملك تبين هذا انه اذا ذكر كلاما مفعوليه كان دالا على التملك فاما اذا حذف
المفعول الثاني منه فقد انقطع عنه به بالكلية وصار كان ليس له مفعول ثان على ما عرف في مسألة
فلان يعطى ويمع في علم المعاني فلم يصح ان يحمل تملكيا لعدم محله بل يكون معناه جعل التمر طاعما
لا غير لاقتصار عمله على المفعول الاول وذلك يحصل بالاباحة في النصوص حذف المفعول الثاني
لان قباد كرم المساكين لا ذكر ما يدفع اليهم فلا يدل الاطعام فيها على التملك فبمعنى اباحة فاما في
قولك اطعمتك هذا الطعام فكلاما مفعوليه مذكور فيصيح ان يجعل معنى التملك فذلك جعلناه
هبة فان قيل الكسوة بالكسر مصدر ايضا يقال كساه كسوة بالفتح والكسر كذا ذكره صاحب

وهذا بخلاف الكسوة
لان النص هناك تناول
التملك لانه جعل
الفصل في الاول
كفارة وهو الاطعام
وجعل العين في الثاني
كفارة وهو الثوب
لان الكسوة بكسر
الكاف اسم للثوب
وبفتح الكاف اسم
لفعل فوجب
ان يصير العين كفارة
لان المنفعة وانما يصير
كذلك بالتملك
دون الامارة فصار
العين ها واقطاعا
التملك الذي هو
قضاء لكل الحوائج
في المعنى فلم يستقم
التعدية الى ما هو
جزء منها وهو مع ذلك
قاصر لان الامارة
في الثياب مقتضية
قبل التملك والاباحة
في الطعام لازمة
لا مرد لفعل الاكل
فيها فهما في طرفي
تقيض مع التفاوت
الذي بينا وكان قول
الشافعي رحمه الله في
قياس الطعام بالكسوة
في الفرع والاصل
معا غلطا

الكشاف والنظري * وفي تاج المصادر الكسوة بوشايندن * وذكر في التيسير في قوله تعالى «أو كسوتهم» أن معناه الإلباس وهو مصدر * وإذا كان كذلك كان الفعل ههنا منصوحا عليه أيضا ومع ذلك لم يتأد بالآماراة فكذا في الطعام لا يتأدى بالآباحة * قلنا إن ثبت هذا كان هذا اللفظ مشتركا بين الإلباس واللباس وعلى تقدير كون الإلباس مرادا منه لا يجوز فيه الإلتيك وعلى تقدير كونه مصدرا فكذلك لأن المقصود وهو دفع الحاجة وزوال ملك المكفر لا يحصل بالآماراة بخلاف الإطعام على ما بينا * وهذا أي الإطعام يخالف الكسوة * وهو مع ذلك الضمير مأخوذ إلى ما مع ذلك أي مع كونه جراً من الجملة قاصر عن رفع حاجة المسكين * لأن الآماراة مفضية أي منتهية تأمة قبل الكمال أي قبل كمال دفع الحاجة وحصول المقصود من دفع الحر والبرد ونحوه لأنه لو استرده بعد ما لبسه المسكين يوماتلا كانت الآماراة منتهية مع بقاء الحاجة فلا يجوز تعدية الجواز من التليك إليها فلما كانت كاملة في دفع الحاجة لا يجوز التعدية لكونها جزءاً من الكل فكيف إذا كانت قاصرة * بخلاف الآباحة في الطعام لأنها لا تتم إلا بالاكل الذي به يتم دفع الحاجة ولا يمكن رده بوجه * فهما في طرفي تقيض أي الآماراة في التسوب والآباحة في الطعام لو كانتا متساويتين لكاتتا متناقضتين أي مختلفتين من حيث أن الآباحة في الطعام كل المنصوص والآماراة في الثوب جزء المنصوص ولم يلزم من عدم الجواز في أحد هما عدمه في الآخر فكيف إذا كانتا متساويتين باعتبار كمال حصول المقصود في الآباحة وقصوره في الآماراة * ويجوز أن يكون الضمير راجعاً إلى الإطعام والكسوة أي الكسوة تخالف الإطعام من حيث أن المنصوص عليه في الكسوة العين وفي الإطعام الفعل أو من حيث أنه يمكن إلحاق التليك بالآباحة في الطعام ولا يمكن عكسه في الكسوة مع التفاوت الذي بينا أن الآباحة لا يؤدي معنى التملك ههنا والتمليك يؤدي معنى الآباحة ههنا * ويجوز أن يكون راجعاً إلى الآباحة والتمليك في الكسوة أي كل واحد منهما مختلف للآخر لا موافق لأن المنصوص عليه في كل واحد منهما مع التفاوت الذي بينا من حصول المقصود بالتمليك دون الآماراة بخلاف الطعام لأنهما فيه متوافقان على ما بينا * في الفرع والاصل ما غلط * أما في الفرع فلا نه قلنا في المل المنصوص عليه على خلاف ما اقتضاه النص ومن شرط صحة القياس أن لا يكون الفرع * وصاحبه وأما في الاصل وهو الكسوة فلان المنصوص عليه فيه العين دون الفعل الذي هو تملك وانما ثبت التملك ضرورة صيرورة العين كفارة وتعدية ما ليس به منصوص في الاصل وهو التملك إلى الفرع لاسيما إذا كان منصوحاً عليه غير مستقيم فكان غلطاً * ثم المعتبر في الآباحة اكلتان * شعبتان مما يكون معتاداً في كل موضع العداء والعشاء أو القذا آن أو العشاء آن لأن المعتبر حاجة اليوم وذلك بالفداء والعشاء عادة * ولأنه تعالى قال * من أوسط ما تطعمون أهليكم * والعداء والعشاء هو

وفيه إشارة الى ان المساكين صاروا مصارف بحوائجهم فكان ﴿ ٢١٨ ﴾ الواجب قضاء الحوائج لاهيائين المساكين

الوسط من حيث المرة لان الأقل هو المرة التي تسمى وجبة وهي في وقت الزوال الى اليوم الثاني والاكثر ثلاث مرات فداء وعشاء ونصف النهار فكان الوسط ما ذكرنا الاترى انه تعالى وصف طعام اهل الجنة بذلك فقال ولهم رزقهم فيها كبره وعشيا * قوله (وفيه) اي وفي هذا النص * إشارة الى كذا اذا صرف الطعام الى مسكين واحد في عشرة ايام جاز عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز لان الواجب عليه الا خمس اطعام عشرة مساكين والمسكين الواحد : بمقدار ايام والحاجة لا يصير عشرة مساكين كالشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار الاداء * وقد نحن في هذه الآية إشارة الى الجواز كما قرر الشيخ في الكتاب * صاروا مصارف بحوائجهم لان الكفارة حق خالص لله تعالى وجبت بهتك حرمة خالصة لله تعالى فلم يكن الفقير مستحقا لها بحال وانما يأخذها من الله تعالى برزقه لحاجته كما في الزكوة فرفقا انهم صاروا مصارف صالحة لاداء الكفارة باعتبار الحاجة كما في الزكوة * ثبت هذه الإشارة بالفضل اي بإيجاب الفضل وهو الاطعام * لان اطعام الطعام الفقي اي اطعام من قد طعم واستغنى عن الاكل لا يتحقق اذ لابد للطعام من الحاجة الى الاكل ثبت ان الواجب اطعام الجائع لما كان اطعام الشبعان متعذرا وان صرف الطعام اليهم باعتبار الحاجة لاهيائهم وان ذكر العدد لبيان عدد الحوائج فرفقا ان الواجب في الحقيقة قضاء عشر حاجات * ثبت ايضا اي وثبت انهم صاروا مصارف لحوائجهم * بالنسبة الى المساكين اي بإضافة الواجب وهو الاطعام الى المساكين لانه نص على صفة تنبي من الحاجة في المصروف اليه وهي المسكنة * فدل ذلك اي دل ما ذكرنا من ان المقصود قضاء الحوائج لاهيائين المساكين على كذا * وذكر في ترح التاويلات ان النصيرص بالدفع الى عشرة مساكين ايتمكن من الخروج من الذي ارتكب بإسرع الاوقات فانه لو لم يميز التفريق على المساكين في يوم ربما عجلته منته فيبقى ذنبه غير مكفر لان ذلك يفتو المعنى الذي يقع به التكفير او يوجب خلافيه فلا يمنع الجواز الى مسكين عشرة ايام على ان هذا دفع الى عشرة مساكين لانه مسكين في كل يوم بمقدار الحاجة كالرأس الواحد والنصاب الواحد يصير متعددا بمقدار المؤنة والثناء * وثبت بما ذكرنا انه مفارق للشهادة لان المعنى الذي يحصل بالعدد وهو طمأنينة القلب وتقليل نعمة الكذب لا يحصل بتكرار الواحد شهادة ولا يحصل المقصود بوضوح ما ذكرنا ان اربعة اناه من شهر ما صليحتان يصير اربعين منا تقديرا بان يؤد بها الى الفقير يسترد هامة بشرآء او به ثم يؤد بها الى فقير اخر ثم هكذا الى ان تتم الكفارة جازا ايضا ان يصير المسكين الواحد في اليوم الثاني مسكينا اخر حكما لما صرف ان تجديد الوصف تأييرا في تبدل الدين * فان قيل هذا اي عدد الحوائج كاملة في عشرة ايام لا يوجد في كسوة مسكين عشرة اقواب الى آخره * اجاب شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله عن هذا السؤال بان حقيقة الحاجة امر باطن لا يوقف عليها سقط

ثبتت هذه الإشارة بالفضل وهو الاطعام لان اطعام الطعام الفقي لا يتحقق كتمليك المساكين لا يتحقق ومن قضية الاطعام الحاجة الى الطعم وثبت ايضا بالنسبة الى المساكين لان اسمهم ينبي من الحاجة فدل ذلك على ان اطعام مسكين واحد في عشرة ايام مثل اطعام عشرة مساكين في ساعة لوجود عدد الحوائج كاملة قيل هذا لا يوجد في كسوة مسكين عشرة اقواب في عشرة ايام وقد جوزتم ذلك ولا حاجة الا بعد ستة اشهر او نحو ذلك قيل لهذا الذي تقول حاجة اللبوس وهو غلظ لان النص تناول التملك على ما قلنا وقد اتينا التملك فقام قضاء الحوائج كلها والوب قائم اذا اعتبرت اللبوس واذا اعتبرت جلة الحوائج صارها لكا في التقدير فكان يجب ان يصح الاداء على هذا متواترا غير ان الحاجات اذا قضيت لم تكن به من تجديد لها ولا تجديد الا بالزمان واذ في ذلك يوم لجملة الحوائج

اعتبارها ووجب اقامة سبب ظاهر مقامها وقد وجدنا في الطعام سببا ظاهرا لتحقيق الحاجة وهو تجدد اليوم فانه سبب تجدد الحاجة الى الطعام فالتقاء مقامه وفي الكسوة لا يتجدد الحاجة بمعنى اليوم ونحوه الا ان قدر ما يتجدد به الحاجة اليه غير معلوم لانه ما تفاوت فيه الناس ولا بد من سبب ظاهر يقيم مقام تجدد الحاجة فالتقاء تجدد اليوم مقامه لانه اقيم في نظيره وهو الطعام مقام تجدد الحاجة في مقام مقامه في الكسوة ايضا وان لم يوجد في الكسوة ما يوجد في الطعام * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ولما لم يكن مدة تجدد الحاجة الى الكسوة معلومة شرط تدس التفریق باقل ما تيسر العبادة عنه وذلك بالايام لان ما دونها ساعات غير معلومة * حتى قال متعلق بقوله صار هالكا وكذا قوله لما قلنا راجع اليه ايضا * لعمرة اى للثواب العشرة * الا انه اى الزمان الذى اعتبروه * وفي بعض النسخ انهاء الساعات * غير معلومة اى غير مضبوطة * وكذلك الطعام في حكم التملك مثل الثوب فيجوز التفریق في يوم واحد في عشر ساعات عند ذلك البعض * قال شمس الائمة في البسوط ولم يذكر اى محمد ما لوفرق الفعل اى الاطعام في يوم واحد ولا اشكال في طعام الاباحة انه لا يجوز الا يتجدد الايام لان الواحد لا يستوفى في اليوم الواحد طعام عشرة فاما في التملك فقد قال بعض مشايخنا يجوز لان التملك اقيم مقام حققة الاطعام والحاجة بطريق التملك ليس له نهاية فان افرق الدفات جاز ذلك في يوم واحد كما يجوز في الايام * واستدلوا على هذا بما ذكرنا في كتاب الايمان انه او كما مسكينا واحدا في عشرة ايام كسوة عشرة مساكين اجزاء لتفرق الفعل وان اقدم تجدد الحاجة في كل يوم * واكثرهم قالوا لا يجوز لان الاعتبار سد الخلة ولهذا لا يجوز صرفه الى الثنى لانه طاعم يملكه والمعلم الطاعم لا يتحقق * وبعد ما استوفى وظيفة في هذا اليوم لا يحصل سد خلته بصرف وظيفة اخرى في هذا اليوم اليه بخلاف كفارة اخرى لما سذكركم * وبخلاف الثوب لما ذكرنا ان تجدد الايام فيه اقيم مقام تجدد الحاجة تيسرا * ولا يلزم الى آخره * تقرير السؤال انه اذا قبض كسوتين من واحد في ساعة واحدة لا يجوز من الكسوتين لان تملك احدهما حصل قضاء حوائجه فلم يجز الآخر وهذا المعنى موجود فيما اذا قبض كسوتين من رجلين في ساعة واحدة ومع ذلك يجوز * فقال او اكل واحد في حق صاحبه في حكم العلم لانه فقير في حق فلو يوجد في حق المؤدى الاكسوة واحدة لان كلا مكلف بفعله لا بفعله غيره * فلم يؤخذ بالتفریق اى لم يكلف المؤدى بالتفریق بين الفعلين بان يعطيه في حال لا يعطيه غيره بخلاف الواحد لانه فعله فيكلف بالتفریق قوله (واما دلالة النص) اى الثابت بدلالة النص دليل قوله فثبت بمعنى النص لذة * قال الشيخ في نسخة اخرى ولا نفي به المعنى الذى يوجه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما نفي به المعنى الذى ادى اليه الكلام كالايام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب انة لا شرعيا بل

حتى قال بعض
مشايخنا يجوز الاداء
في يوم واحد الى
مسكين واحد العشرة
كلها في عشر ساعات
لما قلنا الا انه غير معلوم
فكان اليوم اولى
وكذلك الطعام في حكم
التملك مثل الثوب
والاباحة لا يصح الا
في عشرة ايام ولا يلزم
اذا قبض المسكين
كسوتين من رجلين
نصا داجلة انه يجوز
لان اذا اكل واحد في
غيره في حكم العلم فلم
يؤخذ بالتفریق واما
دلالة النص فثبت
بمعنى النظم لذة

ان كل لقوى يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة * وذكر ايضا في بعض مصنفاته دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتأمل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها * وقد ذكرنا تعريف دلالة النص في اقول الكتاب فلا نعيد * وانما نعي بهذا اي بمعنى النظم مظهر من معنى الكلام كلمة من لابتداء الغاية لا لبيان اي تين وفهم ذلك المعنى من المعنى القوي للكلام لان اللفظ نفسه * وهو راجع الى ما * ولغة متعلقة بالمقصود لا بظاها اي ذلك المعنى المفهوم من المعنى القوي يكون مقصودا لغة بظاها الكلام وان لم يوضع له الكلام مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة اي معلومة وهو استعمال آله التأديب في محل صالح لتأديب ومعنى مقصود وهو الايلا م فان المقصود من هذا الفعل ليس الا الايلا م ولهذا وحلف لا بضرب فلانا فضربه بعد موته لا بحثلفوات معنى الايلا م الذي هو المقصود من استعمال آله التأديب هو المعنى القوي الذي دل عليه اللفظ بالوضع ومعنى الايلا م هو المفهوم لغة من ذلك المعنى القوي لان اللفظ ذاته لم يوضع للايلا م ثابتا بمعنى الايلا م ثابت بدلالة النص وكذا التأنيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار التبرم والسأمة باللفظ بكلمات * ومعنى مقصود وهو الايذاء فان اظهار التبرم هو المعنى الذي وضع له اللفظ والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى الموضوع له فالثابت به هو الثابت بدلالة النص * ثم من المعلوم ان الحرمة متعلقة بالايذاء لا بصورة التأنيف لانه هو المقصود والايذاء في الضرب والشم والقتل فوق الايذاء في التأنيف فيثبت الحرمة فيما يعنى النص لغة وكان النص بمعناه دالا على تحريمها ولذلك سمي دلالة النص لا عين النص لان النص لم يثقلها لفظا لكن لما كان المعنى الذي تعلق الحكم به ثابتا بالنص انما كان الحكم الثابت به مضافا الى النص كائن النص تناوله * الا انه اي هذا القسم وهو الدلالة عند التعارض دون الاشارة لان في الاشارة وجد النظم والمعنى القوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى القوي فتقابل المعنيان وفي النظم سالا من المصارضة في الاشارة فترجمت بذلك * ومثال تعارض الدلالة والاشارة ما قال الشافعي رحمه الله ان الكفارة تجب في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطاء فليجاء مع قيام العذر بقوله تعالى * ومن قتل مؤمنا خطأ فتمرر برقبة * الاية لان تجب العمد ولا عذر فيه كان اولي وبعارضا قوله تعالى * ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يشر الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه جهنم اذا الجزاء اسم للكامل التام على ما مر بانه فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما الا ترى ان في جانب الخطأ لما وجبت الدية مع الكفارة جمع بينهما فقال * فتمرر برقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله * فمررنا بلفظ الجزاء ان من موجب النص انتفاء الكفارة فرجعنا الاشارة على الدلالة * حتى صرح متعلق بقوله مثل الثابت بالاشارة والعبارة الاستثناء معترض * ومثال اثبات الحدرد بها ايجاب حد طاع الطريق على الرد لان

وانما نعي بهذا مظهر
من معنى الكلام لغة
وهو المقصود بظاها
اللفظ مثل الضرب
اسم لفعل بصورة
معقولة ومعنى
مقصود وهو الايلا م
والتأنيف اسم لفعل
بصورة معقولة ومعنى
مقصود وهو الاذى
والثابت بهذا القسم
مثل الثابت بالاشارة
والعبارة الا انه عند
التعارض دون الا
شارة حتى صرح اثبات
الحدود والكفارات
بدلالة النص

ولم يحز بالقياس لأنه ثابت بمعنى مستنبط ﴿ ٢٢١ ﴾ بالرى نظرا لآلته حتى اخضع بالقياس الفقهاء واستوى

اهل اللغة كلهم في
دلالات الكلام مثله
انا اوجبنا الكفارة
على من افطر بالاكل
والشرب بدلالة
النص دون اقياس
وبينه ان سؤال
السائل وهو قوله
واقعت امرأتى
في شهر رمضان وقع
عن الجنابة والواقعة
عنها ليست بجنابة
بل هو اسم لفصل
واقعه على محل ملوك
الا ان معنى هذا
الاسم لغة من هذا
المسائل هو القطر
الذى هو جنابة وانما
احاب رسول الله
عليه السلام عن حكم
الجنابة فكان بناء على
معنى الجنابة من ذلك
الاسم والواقعة آله
الجنابة فثبتنا
الحكم بذلك المعنى
بينه في الاكل
لانه فوه في الجنابة
لان الصبر عنه اشد
والدعوة اليه اكثر
فكان اقوى في الجنابة
على نحو ما قلنا في التتم
مع التأنيف من حيث
انه ثابت بمعنى النص
لظاهره لم نسمه جارة

جارة النص المحاربة وصورة ذلك مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على
وجهه بقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالحاربة لغة والردة مباشر ذلك كالقتال ولهذا
اشتركوا في الغنمة في قيام الحد على الرد بدلالة النص * وايجاب الرجوع على غير ما عرفناه
روى ان ما عرنا في وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجع لانه ما عرنا وصحابي بل لانه زنى
في حالة الاحصان فثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص قوله (ولم يحز بالقياس)
اثبات الحدود والكفارات بالقياس لا يجوز عندنا وعند الشافعي رحمه الله يجوز لان
القياس من دلائل الشرع فيجوز ان يثبت به الحدود والكفارات كما ثبت بالكتاب والسنة
* ولان الدلائل التي قامت على صحة القياس لا تفصل بين موضع وموضع فصح استعماله
في كل موضع الى ان يمنع مانع ولم يوجد * ولنا ان الكفارات شرعت ماحدة للاكمال الحاصلة
بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا لا عرف وكننا الحدود شرعت عقوبة وجزاء
على الجنابات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهارة ايضا بشهادة صاحب الشرع ولا مدخل
لرأى في معرفة مقادير الاجرام واتمامها ومعرفة ما يحصل به ازالة آثامها ومعرفة ما يصلح
جزاء لها وزجرها عنها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأى * بخلاف
الاستدلال فان مبناه على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع * ولان
الحدود بما يندرى بالشبهات فلا يجوز اثباتها بالقياس الذي فيه شبهة بخلاف الاستدلال
لان المعنى الذي تعلق الحكم به لما صار مضافا الى الشرع اثلث عنه الشبهة فيجوز اثباتها به
* وانما معنى بالشبهة المأمومة اختلال المعنى الذي تعلق به الحدود والكفارات في نفسه لا الشبهة
الواقعة في طريق دليل الثبوت لانها لا تمنع اتفاق اكثر الناس على التعلق باخبار الاحاد
في الحدود والكفارات ولا جاعهم على صحة اثبات اسباب الحدود في محالس الحكم بالبيانات
وان صدرت عن ليس بمعصوم عن الكذب والغلط والخطأ والذيان قوله (مناله) اى مثال
الثابت بالدلالة * وقوله دون القياس رد لما ادعى اصحاب الشافعي علينا وقالوا انكم انكرتم صحة
المقاييس في الكفارات ثم اثبتتم الكفارة في الاكل والشرب بالقياس على الواقع فكان ذلك منكم
منافضة قال ما ثبتنا بالقياس بل بدلالة النص * وحديث الاخرابي ماروي ان اعرابا جاءوا الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ينف شرم ويقول هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت
فقال واقمت اهلي في ثمار رمضان متعمدا فقال اعتق رقبة فضرب يده على صمعة عنقه وقال
لا املك الارقتي هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل اتييت ما تبت الا
من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فقال اجلس فجلس فأتى بصدقات بنى ذريق
فقال خذ خمسة عشر صاعا فصدق بها كل المساكين فقال اهلي اهل بيتا حوج اليها مني ومن
عالي والله ما بين لابي المدينة احوج اليها مني ومن عالي فقال عليه السلام * كلها انت وعيالك *
* وزيد في بعض الروايات يجزيك ولا يجزي احدا بعدك * بيانه اى بيان انها ثابتة بالدلالة

ولا اشارة ومن حيث انه ثابت بمعنى النص لغة لا رأيا سميانه دلالة لا قياسا

لا بالقياس ان سؤال الاعرابي وهو قوله واقت امرأتى في نهار رمضان وقع من الجناية
 على الصوم بدليل قوله هلكت واهلكت ومعلوم ان المواقعة حينئذ تكون جناية لانها وقعت
 على محل مملوكه فانه قد نص على موافقة امرأته لكنها في ذلك الوقت تؤدي الى معنى اخر
 وهو الجناية على الصوم بينهم هذا من ذلك الكلام لانه لما اشتهر فريضة الصوم في رمضان
 واشتهر ان معناه الامساك عن اقتضاء الشهوتين عرف كل واحد من اهل اللسان ان المواقعة
 في ذلك الوقت جناية على الصوم وان المقصود من السؤال حكم الجناية فكان المفهوم
 من قوله واقت في نهار رمضان لانه لا يفار كان المفهوم من قوله تعالى «فلا تغفل لهما» المنع
 عن الاذآء ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب عن السؤال فكان جوابه بآنا لحكم
 الجناية الذي هو القرض من السؤال لان الجواب يكون مبتن على السؤال خصوصاً عن اخصم
 العرب والجم لا يان نفس الواقع فانه ليس بمقصود بل هو الة الجناية * ثم معنى الجناية على
 الصوم في الاكل والشرب اكثر منه في الواقع فيثبت الحكم فيها بذلك المعنى بعينه *
 وبان ذلك ان الصوم اسم لفعله صورة ومعنى * اما الصورة فهي الامساك عن اقتضاء
 الشهوتين * واما المعنى فظهر هو الله تعالى بمنعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن
 اشتدقرا له من منعه عن شهوة الفرج لان دماء اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع
 الصوم في النهر التي هي وقت اقتضاء هذه الشهوة غالباً فكان الامتناع عن هذه الشهوة
 هو الاصل في الصوم والامتناع عن الاخرى بمنزلة التبع وكانت الجناية على الصوم بالاكل
 والشرب الحش لورودها على معنى هو المقصود الاصل في الباب من الجناية بالواقع لورودها
 على معنى هو جار مجرى التبع ولما كانت الجناية على التبع موجهة للكفارة كانت الجناية على
 ما هو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة الضرب والشم من التأنيف فتبين اننا اثبتنا الكفارة
 في الاكل والشرب بالدلالة بالقياس * فان قيل الثابت بالدلالة هو الذي يصير معلوماً بمعنى
 القفة بمجرد السماع فيكون الفقيه في اصابته وخيره سواء ثم ههنا وجوب الكفارة بالاكل مما
 يشبهه على الفقيه البرز العالم بطرق الفقه بهد ان بلغ حديث الاعرابي فضلاً عن غيره فكيف
 يكون هذا من باب الدلالة * قلنا الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتاً للقفة
 بحيث يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص بما يعرفه اهل اللسان
 فليس بشرط وقد بينا ان معنى الجناية في سؤال الاعرابي ثابت لمة مفهوم لاهل اللسان بلا شك
 فيكون من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك المعنى في غير موضع النص وهو الكفارة في المتنازع
 فيه وقد اشتباه على البعض بناء على ان تعلق الحكم بنفس معنى الجناية ام بالجناية المقيدة بالدلالة
 المعينة وهي الواقع لا خلفاً معنى الجناية فلا يقدح ذلك في كونه من باب الدلالة
 * فصار الحاصل ان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهراً كرمة الضرب الثابتة بنفس التأنيف
 وقد يكون خفياً كنبو الكفارة في المتنازع فيه بمنزلة الثابت بالاشارة وقد يكون ظاهراً

وخفيافا للمعنى الذى تعلق به الحكم فلا بد من ان يكون ظاهرا يعرفه اهل اللسان والا كان قياسا لدلالة هـ فان قيل لا يمكن الحاق الاكل والشرب بالجماع بالدلالة الابواب التسوية بين البابين اذ لا بد فيها ان يكون المعنى الموجب في غير المنصوص مثله في المنصوص عليه او فوقه وليس كذلك ههنا لان الوقوع مزية في معنى الجنائية على الاكل والشرب من وجوه * احدها ان حرمة الفعل متفاوتت تفاوت احترام المحل فان اتلاف النفس المعصومة اشد حرمة من اتلاف المال المعصوم لكون الادعى اشد احتراماً من المال ولمنافع البضع حرمة الادعى لكونها سببا لحصوله ولهذا كانت الجنائية عليها موجبة قتل النفس لذا الاحصان والالم الشديد عند عدمه فكانت الجنائية بالوقوع اشد حرمة من الجنائية بالاكل فلا يمكن الحاقه به موتاها ان الجنائية بالجماع واردة على الصوم والجنائية بالاكل غير واردة عليه لان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه لان معنى الصوم هو الامتناع عن معتاد الاكل والشرب فاما الامتناع عن الجماع فتابع على ما مر فصار الركن في الباب هو الامساك عن الاكل والشرب فصار ذلك نقيضه فاما الامتناع عن الجماع فمحظور اذ الصوم ليس هو الامساك عنه معنى كفى الاحتكاف الخروج من المسجد نقيضه لانه منساف قبض والجماع محظوره غير ان الصوم يفسد بالمحظور كما يفسد بالمتناقض ثم الجنائية على العبادة بالمحظور فوق الجنائية عليها بالنقيض لان الجنائية بالمحظور ترد على العبادة فلها تبقى عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة فيرد عليها الجنائية ثم تبطل بعد ذلك فاما ورود الجنائية عليها بالنقيض فغير متصور لان النقيض لا يرد على العبادة فان وجود احد الضدين يمنع تحقق الآخر فلا يتصور بقاؤها عند وجود النقيض فتعدم العبادة سابقة على وجود النقيض ثم يوجد النقيض ولهذا قلت من اصبح مجامعا لاهله تلزمه الكفارة لان الجماع لا يمنع من انعقاد الصوم لكونه محظورا فيه لانقيضا فيعتقد ثم ينعدم بعد وجوده كالمحرم مجامعا لاهله فصار في التحقيق طارا عليه وان كان مقارنا له في الصورة ولا شك ان الجنائية الواردة على العبادة الموجبة لابطالها فوق الجنائية التي لم تصادف العبادة * وثالثها ان الجماع فعل يوجب فساد صومين صوم الرجل وصوم المرأة لو كانت صائمة ولهذا قال الامرابي هلكت واهلكت والاكل والشرب لا يوجب افساد الصوم واحذق فكان الجماع اقوى ورابعها ان في الجماع داعين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الاكل داع واحد وهو طبع الآكل فشرع الزاجر فيماله داعيان لا يكون شرعا فيماله داع واحد كما قال ابو حنيفة رحمه الله في الواطئة مع الزنا وخامسها ان غلبة الجوع متى تاهت اباحت الافطار فيوجود بعضها وجد بعض المبيع فيورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفي الجماع لو تاهى الشبق لا يوجب الاباحة فوجود بعضه لا يورث شبهة فصلح موجبا للكفارة ما يجب عن الاول باننا لنسلم ان منافع البضع اشد احتراماً من الطعام ولكن الحرمة التي شرعت للكفارة تاهى حرمة افساد الصوم لحرمة

ومن ذلك ان النص في عذر الناس ورد في الاكل والشرب ﴿ ٢٢٤ ﴾ ويثبت حكمه في الوطئ دلالة لان

اتلاف منافع البضع لان اتلاف منافع بضع مملوكة للرجل ليس بمحرم وانما المحرم هو افساد الصوم ولو كانت المنافع غير مملوكة يانزى لا ينحصر حرمة اتلافها بالكفارة ولورنى ناسيا للصوم لا كفارة عليه لان اتلاف المنافع وان وجد فساد الصوم لم يوجد وفي الطعام ايجابها عندنا لهذه الجناية ايضا لحرمة اتلاف الطعام فانه لو اكل طعام نفسه تجب الكفارة مع انه لم يوجد حرمة التناول ولو اكل طعام غيره ناسيا للصوم لا يجب الكفارة مع حرمة التناول فرفنا انهما مستويان في معنى الجناية * وعن الثاني بان ذلك دعوى ممنوعة بل بالجماع نقيض الصوم لما ينال ان الصوم هو الامساك عن قضاء الشهوتين جميعا لباحة الله تعالى الكل بالليل وامره بالامتناع عن الكل في النهار فيفوت الصوم بوجود كل واحد منهما على الكمال وكون الامتناع عن قضاء شهوة البطن اصلا لا يمنع من استوائهما في تقويت الصوم وافساده لما ينال المأثم مأمأ افساد الصوم وقد استويان في المأثم * وعن الثالث بان الكفارة انما تجب عليه بالجماع فضله وفضله لا يوجب عليه الافساد صومه وانما فسد صومه باضعها وهو قضاء شهواتها ولهذا وجبت عليها الكفارة ايضا كواجب عليها الحد بالتمكين في باب الزنى الا ترى انها لو لم تكن صائغة او كانت ناسية للصوم فبما هما تان من الكفارة والجماع هما لم يوجب الافساد صوم واحد لعلنا ان الكفارة وجبت عليه بافساد صوم واحد لا بافساد صومين هو من الرابع بان الترجيع بالقلوب الكثرة تكون عند اتحاد الجنس كافضه ابو حنيفة رحمه الله في مسئلة او اطعم مع اننا ما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلف وهو ما نحن في مختلفان فلا عبرة فيه لقلوب الكثرة وانما العبرة فيه لقلوب او القوت وهو ما جميعا لقضاء شهوة البطن دون قضاء شهوة الفرج فانها تجدد في كل يوم مرتين مادة وبقية مادام الروح في البدن وشهوة الفرج لا تجدد في مثل هذا المدة وتقطع باستيلا ما كبر وكذا الانسان يصبر عن الوقوع دهر طويلا ولا يصبر عن الاكل الا قليلا فكانت شهوة البطن اغلب واغوى فكانت اولى بتسرع الزجر * على ان الفعل اذا كان قيامه باثنين كان حصوله اقل بما اذا كان قيامه بواحد خصوصا اذا كان الفعل معصية فان احدهما ان قصد العصيان فالآخر لا يساعده على ذلك وكذا هيصان الشهوة الذي لا يقع الجماع الا به من التخصيص في وقت مع وجود الحرة مشرطا قل ما يتفق * وعن الخامس باننا لنسلم ان تهاى الجوع * يجب بل المصحح خوف التالف وكيف يكون الجوع * بجبال افطار والصوم ما شرع الحكمة الجوع نبي ان خوف التالف شرط تهاى الجوع ولكن بعض العلة لا عبرة به اصلا فبعض الشرط مع عدم العلة اولى ان لا يكون له عبرة والله اعلم * كذا في طريقة الشيخ ابى العين وغيرهما قوله (ومن ذلك) اى ومن الثابت بالادلة ان الله تعالى في كذا نبي ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا اكلت وشربت في نهار رمضان ناسيا وانما قل ان الله اطعمك وسقاك ثم على صومك * لان النسيان فعل وان لم يكن اختياريا كالسقوط ونحوه ولهذا يقال نسي ينسى * معلوم بصورته * وهى الغفلة

النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه اما صورته فظاهرة واما معناه انه مدفوع اليه خلقه وطبيعة وكان ذلك سماويا محضا فاضرب الى صاحب الحق فصار حقوا هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا عليه فعملنا بهذا المعنى في نظيره فان قيل هما متفاوتان لان النسيان يغلب في الاكل والشرب لان الصوم يحوجه الى ذلك ولا يحوجه الى الواضحة بل يضعفه منها فصار كالنسيان في الصلوة لم يحصل عذرا لانه نادر قلنا للاكل والشرب مزية في اسباب الدعوة وفيه قصور في حاله لانه لا يقاب البشر واما الواقعة قاصرة في اسباب الدعوة ولكنها كاملة في حالها لان هذه الشهوة تغلب البشر فصار سواء فصح الاستدلال ومن ذلك قال النبي عليه السلام

عن الشيء بعد ما كان حاضرا في الذهن وصورة كل شيء تناسبه * ومعناه وهو انه
 اى الناسى مدفوع اليه خلقه اى واقع فيه من غير اختيار * ولم يذكر شمس الائمة لفظ
 الصورة * فقال النسيان معنى معلوم لانه وهوانه محمول عليه طبعا على وجه لا صنع له
 فيه ولا لاحد من العباد * فكان ذلك اى عذر النسيان * فاضيف اى الفعل وهو
 الاكل والشرب بسبب هذا العذر الى صاحب الحق فصار عفوا * هذا معنى النسيان
 لانه هو كونه مطبوعا عليه يعنى كون الناسى مطبوعا على النسيان يفهم لانه من النسيان
 وان لم يكن موضوعا له كالايداء من التأنيف اذ لا حاجة في فهمه الى اجتهاد واستنباط
 بل يعرفه كل احد فعملنا بهذا المعنى وهو انه مدفوع اليه طبعا * في نظيره اى نظير
 المنصوص عليه وهو الجماع وكان الحكم ثابتا فيه بالدلالة لا بالقياس لما عرف ان المدول
 به عن القياس لا يقاس عليه غيره * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الجماع بمنزلة
 الاكل في مناعة ركن الصوم اودونه فلا يبقى منافيا مع النسيان استدلالا بالاقل * فان
 قيل هما متفاوتان اى المنصوص والجماع * لان الصوم يحوجه الى ذلك اى الى الاكل
 والشرب لان الصوم شرع في وقت الاكل والشرب ووقت الاسباب المفضية الى الاكل
 والصوم يزيد في شهرته فينبئ الانسان فيه بالنسيان غالبا ولا يحوجه الى المواقة لان النهار
 ليس بوقت الجماع مادة والصوم اثر في ازالة هذه الشهوة فان الصوم وجاء على ما نطق به
 النص وهو قوله عليه السلام * يا معشر الشباب من استطاع منكم البائة فليتزوج ومن لم
 يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء * وكان النسيان فيه من النوادر فلا يمكن ان يلحق بالمنصوص
 لانه دونه * وصار اى الجماع ناميا في الصوم * كالنسيان في الصلوة اى مثل الاكل ناميا
 في الصلوة حيث لم يحصل عفوا لانه نادركذا هذا * وبما ذكرنا تمسك سفيان الثوري
 رحمه الله بفعل النسيان مذكرا في الاكل والشرب بالصوم ولم يجعله عذرا في الجماع * والجواب
 ما ذكر في الكتاب * واجاب الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة وهي ان للاكل غلبة
 الوجود من حيث هو السبب والجماع غلبة الوجود من حيث ذات الفعل لان الشهوة
 اذا غلبت لا يقدر الانسان ان يمنع نفسه عن الجماع لوجود الداعي في الفاعل والمحل ثبت
 ان الجماع غلبة الوجود من حيث ذاته وللاكل من حيث اسبابه فلا يكون عين الاكل
 غالبا في ذاته فالغلبة التي تنشأ من الدات فوق ما تنشأ من السبب غالبا عن عند فلان يعنى عن
 الجماع كان اولى * وذكر في المبسوط قد ثبت بالنص المساواة بين الاكل والجماع في حكم
 الصوم فاذا ورد نص في احدهما كان وردا في الاخر كمن يقول لغيره اجعل زيدا وعمرا
 في العطية سواء ثم يقول اعط زيدا درهما كان ذلك تنصيصا على انه يعطى عمرا ايضا درهما
 وقوله عليه السلام * لا قود الا بالسيف * يحتمل وجهين احدهما لا قود يستوفى الا بالسيف
 * والثاني لا قود يجب الا بالقتل بالسيف لان القصاص طرفين طرف الاستيفاء وطرف

لا قود الا بالسيف
 واراد به الضرب
 بالسيف ولهذا الفعل
 معنى مقصود وهو
 الجناية بالجرح
 وما يشبهه

الوجوب * فان اريد نفي الاستيفاء يكون حجة لنا على الشافعي في انه لا يفعل بالقاتل مثل ما فعل بالمقول من الحرق والفرق والرضع بالجارية ونحوها * وان اريد نفي الوجوب يكون حجة عليه ايضا في مسئلة الموالاة * ورجح الامام الوجه الاول فقال القود اسم لقتل هو جزاء القتل كالتقصاص الا ان القود خاص في جزاء القتل والتقصاص عام فصار كانه قال لاقتل قصاصا بالسيف * فان قيل يحتمل انه اراد لا قود يجب الا بالسيف * قلنا القود عبارة عن فعل القتل على سبيل المجازاة دون ما يجب شرعا وان حل عليه كان مجازا كنفس القتل عبارة عن الفعل حقيقة لاهن الواجب * ولان القود قد يجب بغير السيف وانما السيف مخصوص الاستيفاء كذا في الاسرار * وعلى الوجه الاخير خرج الشيخ مسئلة الدمل على العولين فقال المراد من قوله لا قود الا بالسيف هو الضرب بالسيف لان الباء اذا دخلت في الآلة انقضت فعلا ومعلوم ان القود لا يجب باخذ السيف وقضه فكان الضرب هو المراد * ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود يفهم منه لفة وهو الجناية بالجرح وما يشبهه كالتأفيف له معنى مقصود وهو الايذاء باظهار التضرع وما يشبهه من الشتم والضرب * ثم ما يشبه الجرح عند ابي حنيفة رحمه الله استعمال آلة الجرح مثل سبحات الميزان على احد الطرفين في مسئلة القتل وعندهما استعمال ما لا يطبق البدن احتماله مثل الحجر العظيم والعصا الكبيرة * والحكم وهو القود جزاء يبنى على المأثملة في الجناية يبنى شرع الحكم على وجه يعكس ممانا للجناية فان القصاص يبنى من المساواة * وكذا قوله تعالى «الحاربوا العبد بالبدن» الآية وقوله من ذكره * وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس» الآية يشيران الى المساواة ايضا والقرص من هذا الكلام تأسيس الجواب لابي حنيفة رحمه الله عن كلاهما كما سنبينه * فكان اى الحكم وهو وجوب القود * ثابت بهذا المعنى اى متعلقا به دون صورة الضرب بالسيف كمتعلق حرمة التأفيف بمعناه لا بصوره * واختلف في ذلك المعنى فقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك المعنى المفهوم بذكر السيف لفة هو الجرح الذى يقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله معناه اى المعنى المفهوم من الضرب بالسيف لفة ما لا تطبق البنية احتماله فثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالنقل ويكون ثابتا بدلالة النص * فان قيل الثابت بدلالة النص ما يبرهه لكل احد من اهل السان على ما تقدم تفسيره فاذا كان الحكم ثابتا بمعنى مختلف بين الفقهاء كيف يذهب هذا من باب الدلالة * قلنا لا خلاف لاحد في ان القود في قوله عليه السلام «لا قودا بالسيف» ثابت بمعنى الجناية على النفس وان هذا معنى فهم منه لفة وانما الخلاف فيما وراء ذلك وهو ان المتبرع مجرد معنى الجناية او الجناية المستتمة في الكمال وهذا وان كان من باب الفقه لكنه لا يقدح في كون الحكم ثابتا بالدلالة لان اصل المعنى الذى تعلق الحكم به مفهوم لفة صورة المسئلة اذا قتل انسانا معصوما بالحجر العظيم والحشب الكبير الذى لا تطبق البنية احتماله لا يجب

والحكم جزاء يبنى على المأثملة في الجناية وكان ثابتا بذلك المعنى واختلف فيه قال ابو حنيفة رحمه الله وذلك المعنى هو الجرح الذى يقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله معناه ما لا تطبق البنية احتماله فهلك جرحا كان او لم يكن حتى لا يجب القود بالقتل بالحجر العظيم لانا نعلم ان القصاص واجب عقوبة وزجرا من انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوتها وانتهاك حرمتها بما لا تطبق حله ولا تنفى

القصاص عند أبي حنيفة وهو قول زفر * وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجب القصاص وهذا الذي يجرح فأن جرح الجرح أو الخشب فأن القصاص يجب بالاتفاق * وفي الحديد يجب القود جرح أو لم يجرح في ظاهر الرواية يوروى الطحاوي من أبي حنيفة رحمه الله أن قتله جرح يجب القود بأي آلة كانت * قالوا فأنهم ان القصاص وجب عقوبة بمعنى بعد ما ارتكب الجناية وزجر عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيونها يعني قبل ارتكاب الجناية فأن شرعنا جرح من مباشرة القتل على ما قال الله تعالى هو لكم في القصاص حياة * وانتهاك الحرمة تناولها بما لا يحل كذافي الصحاح وانتهاك حرمتها إنما يحصل بالاتفاق النفس احتماله ولا يتبع معه لأنها أتلفت بذلك فقد انتهكت حرمتها فاما الجرح على البدن فلا عبرة به يعني في تعلق العقوبة به إنما البدن أي الجرح على البدن وسيلة إلى الجناية على النفس وانتهاك حرمتها باضرار السراية الأثرية لو لم يضر إلى النفس لا يجب القصاص فيما يكون بغير وسيلة كان أكل أي لما يكون حناية على النفس بغير وسيلة وهو القتل بمجر الرمي والاسطوانة العظيمة مثلا كان أكل في الجناية من الجرح لأن ما لا يلبث ولا يطبق النفس احتماله مزهق الفروع بنفسه والفعل الجارح مزهق له بواسطة الجرح واحدة فالجرح وسيلة توصل به إلى أذى الروح وما يكون تاملا بنفسه أبلغ مما يكون تاملا بواسطة السراية ولما كان هذا أتم في المعنى المعتبر وهو عدم احتمال النية ثبت الحكم فيه بالدلالة كما في الضرب مع التأفيف وكما ثبت في القتل بالرمح والسكين والنشابة بالدلالة هو صريح ما ذكرنا أن هناك قد يجب القصاص بفعل لا يكون قتلا لا محالة كقطع الأصبع والفرز بالبرق والضرب بسفحات الميزان على ما ذكر في كتاب الديات فلما وجب القصاص بهذا الفعل وإنه قد يحصل به القتل وقد لا يحصل فلأن يجب بالله جرح الرمي أولى لأنه لا يرمى معه الحياة أصلا والدليل عليه أن قطاع الطريق لو قتلوا بالحديد وبالجرح يجب عليهم القتل ولا شك أن وجوب القتل على قطع الطريق يتعلق بالقتل كالقصاص ثم لم يقع الفرق فيه بين الحديد وخرم وبين الجرح والدق فكذلك هنا كذا في طريقة الامام البرغري والجواب لأبي حنيفة رحمه الله عن هذا المعنى الذي ذكرنا أنه قد سلمنا أن معنى الجناية هو ما لا يطبق النفس احتماله * لكن الأصل في كل فعل الكمال يعني إذا صار الحكم مرتبا على شيء فالاعتبار فيه الكمال منه لأن النقص شبهة العدم ثم إن كان ذلك الحكم من جنس ما ثبت مع الشبهات يلحق النقص بالكمال وينتسب الحكم فيه كما ثبت في الكامل وإن لم يكن كذلك لا يلحق النقص بالكمال لما ذكرنا أن شبهة العدم فلا يثبت به ما لا يثبت مع الشبهة * فالأصل في الزنا وقوده في محل محرم حال من الملك وعن شبهة الملك لأنه هو الكامل في الجناية على ذلك المثل ثم تعدى أحد حكمية وهو الحرمة إلى ما هو ناقص في معنى الجناية وهو مواضع الشبهة لأن الحرمة تثبت مع الشبهة ولم تعد الحكم الآخر وهو وجوب الحد لأنه لا يثبت مع الشبهة * وكذا الأصل في بوجت حرمة المصاهرة معنى الجارية والبضينة

مع فاما الجرح على
البدن فلا عبرة به إنما
البدن وسيلة لما يقوم
بغير الوسيلة كان
أكل والجواب لأبي
حنيفة عن هذا أن
معنى الجناية هو ما لا
تطبق النفس احتماله
لكن الأصل في كل
فعل الكمال والقصاص
بالرمح والجرح
النقص أصلا بل
الكامل يحصل أصلا
ثم تعدى حكمه إلى
النقص إن كان من
جنس ما ثبت بالشبهات
فما إن يحصل النقص
أصلا خصوصا فيما
يدور بالشبهات فلا

لانه هو الكامل في الباب ثم تمضى الى الناقص وهو الثقيل والمثل لما ذكرنا * وهكذا وجوب الكفارة والدية في القتل ثبت في الكامل منه وهو ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا بدليل سبب نزول الآية وهي قوله تعالى * ومن قتل مؤمنا خطأ * على ما عرف في التفسير فيعمل هذا هو الاصل فيه ثم تمضى الى الناقص منه وهو سائر انواع الخطأ لان الكفارة والدية بما ثبت مع الشباب * وهذا الكامل بما قلنا اى من معنى الجنائية * ما ينقض البنية ظاهرا بخريب الجنة * وباطنا بارتقاء الدم وفساد طبائمه الاربع * هذا هو الكامل في النقض لان حيوة الأذى باعتدال البنية ظاهرا وباطنا وكان التقويت الكامل بافساد البنية ظاهرا وباطنا فيعمل هذا الكامل اصلا في قوله عليه السلام * لا قود الا بالسيف * لان القود ما يندرى بالشبهات ويعتبر فيه الجمالة في الاستيقام بالنسبة فلا بد من اعتبار صفة الكمال فيه فاما اعتبار مجرد عدم احتمال البنية اياه مع سلامة البنية ظاهرا وجهه اصل فقير مستقيم فيما يندرى بالشبهات لانه ناقص لكونه قتل من وجه دون وجه * ودليل نقصان حكم الذكوة فانه يختص بما ينقض البنية ظاهرا وباطنا ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية حتى لو قتل الصيد بالقتل لا يحل ولو جرحه يحل وان كان في غير المذبح * وقولهما البدن وسيلة وهم غلط لانه لا معنى بهذا اى فعل القتل او اشتراط الجرح الجنائية على الجسم اى على البدن ليدفع بقولكم الجرح وسيلة وتبع والمقصود هو الجنائية على النفس فلا يلتفت الى الوسيلة بعد حصول المقصود بغيرها * بل معنى الجنائية على النفس اى معنى الانسان وهي دمه وطبائمه عند اهل الاسلام * والقصاص مقابل بذلك اى الجنائية على النفس اى معنى الانسان لانه هو المقصود ولا تريد ان البدن غير داخل في معنى الانسان كما هو مذهب البعض * واما الروح فلا يقبل الجنائية بمعنى من العباد لكن الجنائية على المعنى وهو الطبائع الاربع لا يتكامل الا بجرح يضرب البنية ويريق الدم لانه اذا اراق الدم فقد اتصل اثر ضله به قصد او الجموع بطل بطلان بعضه فيكون مبطلا معنى الانسان بالارتقاء قصد ايفسكامل الجنائية * ولهذا كان الفرز بالاربة في القتل موجبا لقصاص لانه مسيل لدم مؤثر في الطاهر واليا من الاثام لا يكون موجبا للحل في الذكوة لان المعتبر هناك تسهيل جميع الدم لتمييزه الطاهر من النجس ولهذا اختص بقطع الاوداج والحلقوم عند التيسر * فصار هذا اى اعتبار الكمال في معنى الجنائية * اولى بما قلناه * خصوصا في العقوبات لانها تندرى بالشبهات * ولا يلزم علينا ما ذكرنا من مسألة قطع الطريق لان القتل في ذلك الباب ماوجب قصاصا وانما وجب جزاء على قطع الطريق وذلك يحصل باى قتل كان ولهذا لو قتلوا بالسوط يجب ايضا فاما القتل قصاصا فقد وجب جزاء على فعل كامل بصفة الممديدة وفي العمودية خلل وقصور * قال القاضي الامام جعل ابو حنيفة سلامة الظاهر شبهة

وهذا الكامل في الباب
ما ينقض البنية ظاهرا
وباطنا هو الكامل
في النقض على مقابلة
كل الوجود فلو لم
ان البدن وسيلة وهم
غلط لانه لا معنى بهذا
الجنائية على الجسم
لكن لا معنى به الجنائية
على النفس التي هي
معنى الانسان خلقه
والقصاص مقابل
بذلك اى الجنائية على
الجسم اى على النفس
الجنائية ومعنى الانسان
خلقته دمه وطبائمه
فلا يتكامل الجنائية
عليه الا بجرح يريق
دماء ويوقع على مناه
قصدا فصار هذا
اولى خصوصا
في العقوبات

فربوبها معها القصاص وهذا منه استقصاء في الاحتياط للدرا ومقالة ابو يوسف ومحمد هو الطريق الواضح في تفسير عداقتل عند الناس والله اعلم قوله (ومن ذلك) اي وما ثبت بالدلالة وجوب حد الزنا في الوالطة على قولنا * وبالباء الاولى للسبية والثانية للاستعانة بمعنى اوجاب دالة النص حد الزنا بسبب الوالطة فقالا الوالطة وآتيان المرأة الاجنبية في الموضع المكروه منها وجب حدان على الفاعل والمفعول فبرجان ان كان محصنين ويجلذان ان لم يكونا محصنين وهو قول جمهور العلماء * وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب فيها الحد ولكن يجب فيها اشد التعزير وللإمام ان يقتله ان احتاد ذلك كذا في عامة الكتب * وذكر القاضي الامام ظهير الدين رحمه الله في تساواه ناقلا عن الروضة ان الخلاف في الفلام امافي وطى المرأة في الموضع المكروه فيوجب الحد بلا خلاف ولو فضل ذلك بعده او امته او منكوحته لا يجب الحد بلا خلاف لان الملك مقتضى الملاقاة الانتفاع فاورث شبهة الفعل * تمسك الجمهور بان الزنا شرطا ولغة اسم للفعل وهو ايلاج الفرج في محل مشتهى يسمى قبل على سبيل الحرمة * ومناهى القصد منه اقتضاء شهوة الفرج بسفح الماء في ذلك المحل للقصد الولد ولذلك يسمى سفاحا * وهذا المعنى اي معنى الزنا بينه موجود في الوالطة وزيادة * لانه اي لان فعل الوالطة في الحرمة فوق الزنا لانه لا يتكشف بحال فصار نظير الزنا بالامانة الغش من الزنا بالاجنبية لان حرمتها لا يتكشف بوجه * وفي سفح الماء فوفه لان معنى النسل في الزنا معدوم قصد او في الوالطة معدوم قصد وزيادة لان المحل لا يصلح للنسل فيكون اشد نصيبا للماء فانه بذرو القاء البذر في محل لا يثبت يكون اشد نصيبا له من القائه في محل يثبت على قصد ان لا يثبت مانع من الوقت وغيره * وفي الشهوة مثله لان معاني الاشتباه من الحرارة واللين وغيرهما محسوسة في هذا المحل كاهي محسوسة في محل الحرث * الا ترى ان الذين قالوا بالطبع دون الشرع لم يفصلوا بين المحلين وان كفارة الفطر يجب فيها بنفس الايلاج كما في الجماع لان الكفارة تنبت على الفطر باقتضاء الشهوة وهما سواء فيه * وفيادون الفرج لا يتحقق الفطر حتى يزل لانه دون ذلك * وكذلك وجوب اغتسال في الوالطة يثبت بنفس الايلاج كما في الجماع لانهما سواء في استجلاب المنى الذي هو سبب النسل وفي جماع الهجمة لا يجب الا بالانزال ثبتت انها سواء في اقتضاء الشهوة * الا انه تبدل الاسم من الزنا الى الوالطة باعتبار تبدل المحل وذلك لا يضر كتبدل اسم الطرار لا يمنع ثبوت حكم السارق في حقه بصد وجود كمال العلة * الا ترى ان حكم الرجم تعدى من ملغز الى غيره وان كان يفارقه باسمه لاستوائهما في المعنى الذي تعلق الحكم به فكذا فيما نحن فيه * وهذا معنى الزنا لغة اي ما ذكرنا من معنى الزنا ثابت لعة لا اجتماعا اذ يعرفه كل واحد من اهل اللسان فكان الحكم الثابت به ثابتا بالدلالة لا بالقياس * والجواب لابي حنيفة رحمه الله * من هذا اي عما ذكرنا في جانبهما انا لانسل صحة الاستدلال فان من شرط المساواة بين

ومن ذلك ان ابا يوسف ومحمد اوجبا حد الزنا بالوالطة بدلالة النص لان الزنا اسم للفعل معلوم ومعناه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرر مشتهى وهذا المعنى بعينه موجود في الوالطة وزيادة لانه في الحرمة فوفه وفي سفح الماء فوفه وفي الشهوة مثله و هذا معنى الزنا لغة والجواب من هذا ان الكامل اصل في كل باب خصوصا في الحدود والكامل في سفح الماء ما بهلك البشر حكما وهو الزنا لان ولد الزنا هالك حكما لعدم يقوم بمصالحه

أهلين في المعنى الموجب للحكم وهي معدومة ههنا لأن المتنازع فيه قاصر عن النصوص عليه في المعنى الذي تعلق الحكم به لوجوهين * أحدهما أن الحكم في الزنا انما يتعلق بسفح الماء على وجه يؤدي الى فساد الفراش واهلاك البشر حكما لا بمجرد السفح لأن الولد يتخلق من ماء الزنا ولا يمكن إيجاب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على الأم لعجزها عن الكسب والاتفاق عليه فهلك * ولذا سمى تربيته أحياء قال عليه السلام * من أخذ لقطا فقد أحياء مولها لولا كره الرجل الرجل بالقتل على الزنا لا يرضخ له الاقدام حتى لو اقدم يأثم كالأواكره على قتل انسان وفي الواطئة لم يوجد هذا المعنى وانما وجد مجرد تضييع الماء وانه قد يميل بالزل في الأمة بغير اذنها وفي المنكوحة الحرة باذنها والمنكوحة الأمة باذنها او باذن مولها * وليس فيه افساد الفراش ايضا لان ذلك باشتباه النسب ولا تصور لذلك في الرجل اذا الرجل لا يتصور ان يكون فراشا فكان قاصرا ولا يجوز ان يجبر هذا القصاص بزيادة الحرمة من الوجه الذي قالنا لذلك يكون مقايسة ولا مدخل لها في الحدود * فان قيل لانسلم ان الحكم تعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز او بغيره لا زوج لها يجب الحد ولم يوجد افساد الفراش ولا اهلاك الولد * وكذا زناه الخصى يوجب الحد ولما له ليؤدي الى فساد الفراش واهلاك الولد * قلنا المعتبر والنظر اليه في احكام الشرع الجنس لا الافراد وجنس الزنا لا يتخلو عن افساد الفراش واهلاك الولد بل هو الغالب فيه على ان محلية الماء لا ينعدم اصلا في العجوز والمقيم فان حرمة المصاهرة ثبتت بوطئها وكذا الخصى لا ينعدم فيه اهلية الماء ولهذا يثبت النسب منه ولو انعدم الماء اصلا لا يثبت النسب منه كافي الصبي * والثاني ان الزنا كامل بماله الى آخر ما ذكره الشيخ في الكتاب * وتقريره بعبارة الامام البرغصري ان الحدود شرعت زواجر عن الاقدام على الجنائيات وانما يحتاج الى الزاجر الشرعي فيما يميل الطبع اليه فاما فيما يترجر الانسان عنه بطبعه فلا يحتاج فيه الى الزاجر الشرعي كشراب البول لا يوجب الحد لما ذكرنا والحاجة الى الزاجر في الواطئة ليست كالحاجة الى الزاجر في الزنا * اما في جانب المفعول فلان الحد لو وجب عليه انما يجب استدلالا بالزنا والزانية انما تحملها الشهوة على الزنا فاما المفعول به ههنا فيمتنع بطبعه عن هذا الفعل اشد الامتناع على ما عليه اصل الجلبة السلبية فلا يحتاج الى الزاجر الشرعي فصرح الحد على الزانية لا يدل على شرع الحد على هذا * وكذلك الكلام في جانب الفاعل لان بطبعه وان كان يميل الى هذا الفعل ولكن الفعل لا يقوم به وحده وانما يقوم به وبآخر لا يميل بطبعه اليه وفي الزنا يقوم بثنين طبع كل واحد منهما مائل اليه فكانا غلب وجودا واسرع حصولا فكان احوج الى الزاجر فصرح الزاجر فيه لا يدل على شرعه في المتنازع فيه * لان الحرمة المجردة يعني في الزنا بدون هذه المعاني وهي ان يكون طالب الوجود وان يكون فيه اهلاك البشر حكما

فاما تضييع الماء فقاصر لانه قد يحصل بالزل ولا تقصد الفراش وكذلك الزنا كامل بماله لانه غالب الوجود بالشهوة الدائمة من الطرفين واما هذا الفعل فقاصر بماله لان الداعي اليه شهوة الفاعل فاما صاحبه فليس في طبعه داع اليه بل الطبع مانع ففسد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يدرأ بالشبهات والتزجيح بالحرمة ياطل لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني غير معتبر لا يجاب الحد الا ترى ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة ومن ذلك ان الشافعي رحمه

الله قال وجبت
الكفارة بالصبي
الخطأ من القتل مع
قيام العذر وهو
الخطأ فكان دلالة
على وجوبها بالمد
لعدم العذر لان الخطأ
عذر مسقط حقوق
الله تعالى وكذلك
وجبت الكفارة في
اليمين المقودة اذا
صارت كاذبة فلان
يجب في القموس وهي
كاذبة من الاصل اولى
فصارت دلالة عليه
لقيام معنى النص لكن
قلنا هذا الاستدلال
غلط لان الكفارة
عبادة فيها شبهة
بالمقوبات لا تخلص
الكفارة عن معنى
العبادة والمقوبة فلا
يجب الاسباب دأثر
بين الخطر والاباحة
واعمل العمد كبيرة
ممتازة لان السرقه
فلا يصلح سببا كالمباح
المحض لا يصلح سببا
مع رحمان ، معنى
العبادة في الكفارة
وكذلك الكذب
حرام محض

وان يكون فيه افساد القرائش * غير معتبرة لا يجب حد الزنا * معنى هي ليست بموجبة
لحد حتى ترجعوا الواطئة عليه بالحرمه فتوجبوا فيه الحد بالطريق الاولى بل المعتبرة
ما ذكرنا من المعاني وهي في الواطئة غير موجودة * والدليل على ان الحرمة المجردة غير
معتبرة ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة اى مع كونه كدفي الحرمة من الحر
فان حرمة لا يتكشف بحال وشرب الحر يوجب مع ان حرمتها تزول بالتعطيل وانها لم تكن
حرمة في الملل المتقدمة لوجود دماء الطبع في الحر وعده في البول قوله (ومن ذلك)
اى ومن التائب بالدلالة ان الشافعي رحمه الله اوجب الكفارة في القتل العمد واليمين العموس
استدلالا بالقتل الخطأ واليمين المسقرة فقال الكفارة انما تجب في الخطأ لا ارتكاب الجنابة
ولهذا سميت كفارة اى ستارة للذنوب لا للخطأ فانه عذر مسقط للمقوق فلا يجوز ان يكون
علة للوجوب ولما وجبت الكفارة في الخطأ مع قيام العذر المسقط بمعنى الجناية وهو قتل النفس
المصومة فلان يجب في العمد وهو في معنى الجناية اقوى كان اولى لان ازدياد سبب الوجوب
لا يسقط الواجب بل يؤكده الا ترى ان قتل الصيد خطا في الاحرام لما اوجب الكفارة او جها
العمد لازدياد معنى الجناية فيه * وكذلك اى وكما وجبت الكفارة في الخطأ بالجناية وجبت في اليمين
المقودة وهي التي حلى امر في المستقبل بمعنى الجناية وهو صيرورتها كاذبة باعتبار الحنث
واذا وجبت باعتبار صيرورتها كاذبة مع انها لم تكن في الاصل كذلك فلان يجب في العموس
وهي كاذبة من الاصل كان اولى لان حظر العموس من جنس حظر المقودة اذا حنث
فيها لانه حظر من حيث الاستشهاد بالله كاذبا الا انه في العموس أكد * يوضحه ان اليمين
نوعان يمين بالله تعالى ويمين بالطلاق ونحوه ثم اليمين بالطلاق بشرط ماض على الكذب
توجب ما توجه اليمين بالطلاق بشرط في المستقبل ووجد الشرط فكذا اليمين بالله تعالى
توجب ما توجه في المستقبل اذا تحقق الكذب فيها * وما ذكرنا من المعنى ثابت انه لا نكل
احد من اهل اللسان يعرف ان الكفارة باعتبار معنى الجناية فانها شرعت لدفع الائم وهو
يحصل بالجناية * وعندنا لا تجب الكفارة في العمد سواء وجب القودبه او لم يجب قتل
الاب ولده عدا وقتل المولى عبده عدا وقتل المسلم مسلما يهاجر النسا في دار الحرب
عدا وكذا في العموس لان العمد كبيرة محضة وكذا العموس محظور فلا يصلح سببا للكفارة
كالزنا والسرقه وشرب الخمر * وتحقيقه ان حقوق الله تعالى على ملأه اقسام عبادات
محضة وانها لا تتعلق باسباب محظورة لان العبادات حكمها التواب ونيل الدرجات
ويستعمل ان يصير الجناية سببا لذلك وانها تتعلق باسباب مباحة كالصبا لركوة الوقت
لصوم والصلوة * وعقوبات محضة وانها تتعلق بمحظورات محضة لان الدعوة شرعت
زاجرة محضة وانما يجب الزاجر عن المعاصي لاجن المباح ، وكفارات وهي تزددين
عبادة وعقوبة * امام معنى المقوبة فيها فلانها لا تجب الاجراء كالحدود والعبادات تجب

ابتداء تعظيم الله تعالى * امامنى العبادۃ فيها فلائها تأدى بالصوم وما يقوم مقامه وما شرع الصوم خالها من معنى العبادۃ ولا نها تكفر الذنب ونحوه ولن يقع التكفير الا بما هو طاعة وقبول لهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه ليؤديها باختيار والمقوبات تمام كرها وجبرا * واذا ثبت انها مترددة بين العبادۃ والعقوبة وجب ان يكون سببها مشتملا على صفتي الحظر والاباحۃ ليكون معنى العبادۃ مضافا الى صفة الاباحۃ ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدى يكون على وفق المؤثر والقتل والحمد محظور ومحصى وكذا التمسوس لان الكذب بدون الاستشهاد بالله حرام ليس فيه اباحۃ فمع الاستشهاد بالله اولى فكان الحمد والتمسوس بمنزلة السرقة والزنا والردة فلا يصلح ان يسبب للكفارة * الا ترى ان المباح المحض لا يصلح سببا للكفارة مثل القتل بحق واليمين المقودة قبل الحنث مع ان معنى العبادۃ فيها راجع سوى كفارة الفطر فلان لا يصلح المحظور المحض كان اولى * واما الخطأ فدائر بين الوصفين اى الحظر والاباحۃ لانه من حيث الصورة رعى الى صيد اولى كافر وهو مباح * وباعتبار تركه اثبت او باعتبار المحل هو محظور لانه اصاب آدميا محترما معصوما فيصلح سببا لها * وكذا اجتمع في المقودة صفتا الحظر والاباحۃ من وجهين * احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا شرعت في بعة نصره لحق فانهم كانوا يحلفون في البعة مع النبي صلى الله عليه وسلم على انهم لا يتركوه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه * وعلى رضى الله عنه كان يحلف في المبايعۃ لبعضهم وهو ايضا منى منها بقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لآيمانكم * اى بذلة في كل حق وبطل وقوله هو احفظوا آيمانكم * اى امتنعوا عن اليمين واحفظوا انفسكم منها * والثاني ان اليمين الصادقة قد مشروعه يحلف بها في المنصومات وتلزمنا شرعا فكانت مباحة الا انها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحنث وهو معنى قوله والكذب غير مشروع اى الحنث غير مشروع فكانت دائرة بين الحظر والاباحۃ فتصلح سببا لكفارة وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء فبين ما ذكرنا ان تطبيق الكفارة بوصف الجنابة منفردا غلط وان الاستدلال المذكور غير صحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا الاضطرار سبب في رمضان يشرب الخمر او ياكل لان شرب الخمر والزنا ناسيا بسبب الكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا يجب الكفارة وانما الموجب لكفارة الفطر وانه جنسية من وجد دون وجد فانه من حيث انه تناول شىء يحصل به قضاء الشهوة مشروعه ومن حيث ان الصوم حق الله تعالى وانه يطل بالفطر محظور فيصلح سببا لكفارة على ان في كفارة الفطر شبه العقوبة راجع على ما عرف فجاز ايجابها بما يترجح معنى الحظر فيه كذا في طريقة الامام البرغرى * ورايت في بعض النسخ اما الفطر فانه دائرة بينهما اما الاباحۃ فمن حيث انه

واما الخطأ فدائر بين الوصفين اى الحظر والاباحۃ لانه من حيث الصورة رعى الى صيد اولى كافر وهو مباح * وباعتبار تركه اثبت او باعتبار المحل هو محظور لانه اصاب آدميا محترما معصوما فيصلح سببا لها * وكذا اجتمع في المقودة صفتا الحظر والاباحۃ من وجهين * احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا شرعت في بعة نصره لحق فانهم كانوا يحلفون في البعة مع النبي صلى الله عليه وسلم على انهم لا يتركوه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه * وعلى رضى الله عنه كان يحلف في المبايعۃ لبعضهم وهو ايضا منى منها بقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لآيمانكم * اى بذلة في كل حق وبطل وقوله هو احفظوا آيمانكم * اى امتنعوا عن اليمين واحفظوا انفسكم منها * والثاني ان اليمين الصادقة قد مشروعه يحلف بها في المنصومات وتلزمنا شرعا فكانت مباحة الا انها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحنث وهو معنى قوله والكذب غير مشروع اى الحنث غير مشروع فكانت دائرة بين الحظر والاباحۃ فتصلح سببا لكفارة وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء فبين ما ذكرنا ان تطبيق الكفارة بوصف الجنابة منفردا غلط وان الاستدلال المذكور غير صحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا الاضطرار سبب في رمضان يشرب الخمر او ياكل لان شرب الخمر والزنا ناسيا بسبب الكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا يجب الكفارة وانما الموجب لكفارة الفطر وانه جنسية من وجد دون وجد فانه من حيث انه تناول شىء يحصل به قضاء الشهوة مشروعه ومن حيث ان الصوم حق الله تعالى وانه يطل بالفطر محظور فيصلح سببا لكفارة على ان في كفارة الفطر شبه العقوبة راجع على ما عرف فجاز ايجابها بما يترجح معنى الحظر فيه كذا في طريقة الامام البرغرى * ورايت في بعض النسخ اما الفطر فانه دائرة بينهما اما الاباحۃ فمن حيث انه

يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوك له واما الحظر فمن حيث انه جناية على العبادة فبه ترتفع
 النقوض من انه اذا اضطر بالجر او بالزنا عدا فانه تجب الكفارة * وفي الاسرار بهذه
 العبارة * ولا يلزم كفارة الاضطرار فانها لا تجب مع شبهة الا حادثة لان كفارة القطر انما تجب بفعل
 مباح في نفسه محظور بصومه بكساح الامل واكل خبزه وانما يشترط تمحض الحظر لحق
 القطر ان لا يكون فيه شبهة باحثة القطر لا شبهة باحثة ذلك الفعل في نفسه حتى اذا زنى في
 رمضان وذلك ان زنا حرام في نفسه لاحق الصوم وحرام بغيره وهو الصوم وجب بكونه
 حراما في نفسه الحد الذي هو عقوبة وبسبب المعنى الاخر كفارة فلا بد من الماء حرمة
 الفعل في نفسه لا يجاب الكفارة والحاقه بالاحلال في نفسه لولا الصوم * وتحقق ان الكفارة تجب
 بالاضطرار لا بالجماع نفسه والاضطرار بانتضاء شهوة بطنه وفرجه والانتضاء في نفسه حلال
 وانما حرم لغيره وهو الصوم في مستلثنا فلم يصح حراما محضا لما حل في نفسه لوجوده في محله
 * ولا يلزم على ما ذكرنا وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة محضة وقد وجبت بسبب
 الكبيرة المحضة فانها طاعة من وجه اولي * لانا لانتم انها وجبت بالجناية لانها رجوع
 عن الجناية ونقض لها ونقض الشيء لا يصلح ان يكون من حكمه ولا يضاف اليه وانما
 يضاف وجوبها الى ديناته واعتقاده حرمة ما ارتكبه قوله (ولا يلزم اذا قتل بالحجر
 العظيم) يعني ولا يلزم على ما قلنا القتل بالثقل فانه يوجب الكفارة عند ابن حنيفة رحمه الله
 وان كان محظورا محضا * لان فيه اى في القتل بالحجر التنظيم شبهة الخطاء فانه من خطأ العمد
 عنده وقد دخل تحت قوله عليه السلام * الا ان قتل الخطاء الممدقين السوط والعصا
 على ما عرف في تلك المسئلة * وذلك لان الثقل ليس بالة القتل باصل الخلقة وانما هو
 آلة التأديب الا ترى ان اجراءه لا تأديب بها والحق قابل للتأديب مباحا فتمكنت فيه شبهة باعتبار
 الآلة * ولما كان هذا خطأ الهدى شبه العمد كان محظورا من حيث الممدية ومن
 حيث الخطأ لا يتخلو من شبهة ااحثة ولهذا يسقط القصاص * والكفارة بما يحتسب في
 ايجابها لرجحان جهة العبادة فيها فيبت بشبهة الخطأ كايبت بحقيقته * وقد جملة اى
 جعل محمد القتل بالثقل على اصل ابن حنيفة في الكتاب اى في البسوط شبهة الممدحيث
 اوجب الديية فيه على العاقلة فكان هذا تنصيصا على ايجاب الكفارة لان شبه العمد يوجب
 الكفارة * وانما اكد السنج وجوب الكفارة بالرواية عن الطحاوي والخصاص وبدلالة
 رواية البسوط لانه قد روى عن ابن حنيفة رحمه الله ان الكفارة فيه لا تجب فقد قال
 ابو الفضل الكرماني في الايضاح وجدت في كتب اصحابنا لا كفارة في شبه العمد على قول
 ابن حنيفة رحمه الله فان الامم كامل متناه وتناهيه يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب
 التضييق قوله (واذا قتل مسلم حريا مستأنا عدا لم يلزمه الكفارة) يعني اذا قتله
 بالسيف حتى يكون عدا بالاجماع فانه لو قتله بالثقل يجب الكفارة عند ابن حنيفة رحمه الله

ولا يلزم اذا قتل
 بالحجر العظيم فانه
 يوجب الكفارة عند
 ابن حنيفة رحمه الله
 ذكره الطحاوي لان
 فيه شبهة الخطأ وهي
 بما تحتها فيها ثبتت
 بشبهة السبب كايبت
 بحقيقته وذكره
 الخصاص في احكام
 القرآن وقد جعله في
 الكتاب شبهة الممدق
 ايجاب الديية على
 العاقلة فكان نصا على
 الكفارة واذا قتل
 مسلم حريا مستأنا
 عدا لم يلزمه الكفارة
 مع قيام الشبهة لان
 الشبهة في محل الفعل

* وهذه المسئلة ترد اشكالا على الجواب الذي ذكره من القتل بالنقل وبانه ان المسلم اذا قتل مستأنا عدا لا يجب عليه القصاص استصناؤا في القياس يلزمه وهو رواية احمد ابن عريان استاذ الطحاوي من اصحابنا ورواية ابن سماعة عن ابي يوسف لان الشبهة المبيضة تنفي عن الدم بقدر الامان فلا جرم يجب القصاص بقتله على المستأن والمسلم جميعا * وجه الاستحسان ان الشبهة المبيضة بقيت في ذمة قاتله حربي يمكن من الرجوع الى دار الحرب ففعل في الحكم كأنه في دار الحرب ولهذا برت الحرب ولا برت الذمي وان كانا في دار الاسلام فلا يتحقق المساواة بينه وبين من هو من اهل دارنا في العصمة والقصاص يعتمد المساواة فلا يجب القصاص على المسلم بقتله ولكن يجب عليه دية الحر المسلم لان اصل العصمة يثبت التقوم في نفسه حين استأنا من كيانيت التقوم في ماله حتى بضن بالاتلاف فصار حاله في قيمة نفسه كحال الذمي فكما يسوي بين دية المسلم والذي عندنا فكذلك يسوي بين دية المسلم والمستأن * ثم الشبهة في المسئلة الاولى اعني مسئلة القتل اثرت في ايجاب الكفارة كما اثرت في اسقاط القصاص والشبهة في هذه المسئلة اثرت في اسقاط القصاص ولم تؤثر في ايجاب الكفارة * فاجاب وقال الشبهة ههنا في محل الفعل لا في الفعل فان دم المستأن لا يعادل دم المسلم في العصمة حتى لو ثبت المماثلة بان قتل المستأن في دارنا مستأنا اخر او قطع طرفه وجب القصاص كذا في السير الكبير * فاعتبرت في القوداي اثرت في اسقاطه * لان القود مقابل بالمثل من وجهه حتى امتنع وجوب الدية التي هي بدل المثل مع وجوب القصاص لان تقويت المثل الواحد لا يوجب بدلين ولو لم يكن القصاص في مقابلة المثل لما امتنع وجوب الدية معه كالم امتنع مع وجوب الكفارة الا ترى ان المحرم لو قتل سيدها لو كان انسانا يجب عليه الجزاء وقيمة المقتول لما لكه ايضا لانه لا تافى بينهما اذ الكفارة جزاء الفعل والقيمة بدل المثل فلو لو يكن القصاص مقابلا بالمثل بوجه لا يمكن الجمع بينه وبين الدية ايضا * وانما قال من وجه لان القود عندنا جزاء الفعل حتى يثبت للقتول حكم الشهادة ويقتل جماعة بواحد ولكن فيه شبهة كونه بدل المثل لما ذكرنا وهذا القدر من الشبهة كاف لانشاء القصاص * فاما الفعل فمد محض خالص لا تردد فيه اى لا يدور بين الخطر والاباحة وليس فيه شبهة الاباحة بوجه فلا يصلح سببا للكفارة اذ الكفارة جزاء الفعل المحض ليس فيها شبهة البدلية من المثل بوجه حتى يؤثر فيها الشبهة الواقعة في المثل * وفي مسئلة الحجير اى القتل بالنقل الشبهة في نفس الفعل باعتبار ان الالة ليست بالة القتل خلقه على ما بينا ووضع الالة لتتميم القدرة الناقصة فكانت داخلة في فعل العبد فتمكست الشبهة في الفعل * فثبت القود والكفارة اى اثرت في اسقاط القود وايجاب الكفارة جميعا قوله (ولهذا) اى واما ذكرنا ان الكفارة المشروعة في الخطأ والمعقودة لا يجب في العمد والتمس قلنا المجهود المشروع في السهو لا يجب بالعمداى

فاعتبرت في القود
لانه يقابل بالمثل من
وجه حتى نافي الدية
فاما الفعل فمد محض
خالص لا تردد فيه
والعقوبة جزاء لفعل
المحض وفي مسئلة
الحجير الشبهة في نفس
الفعل فمد القود
والكفارة ولهذا قلنا
ان مجهود السهو
لا يجب بالعمد ولا
يصلح ان يكون السهو
دليلا على العمد لما قلنا
خلافا لاشناى ايضا

يترك الواجب عبداً * والحمد لله ما حصل من الفعل عن قصد صحيح من الفاعل اليه
 بعد علمه * وقال الشافعي رحمه الله يجب بالحمد لانه انما وجب في السهو لكن نقصان
 في صلاته وذلك موجود في الصمد وزيادة ثبت الحكم بالدلالة * ولكننا نقول السبب الموجب
 بالنسب شرماً هو السهو على ما قال عليه السلام * لكل سهو مبدآن بعد السلام * والسهو
 ينعدم اذا كان مأمداً وهو معنى قوله ولا يصلح ان يكون السهو دليل العمد اى الوجوب
 في السهو دليل الوجوب في العمد * لما قلنا في وجوب الكفارة ان وجوبها في انطواء
 والمفقودة لا تدل على وجوبها في العمد والغموس * وذلك لان المجردة عبادة شرعت
 لله تعالى جبراً للفائت فلا يصلح المحذور سيئاً له وهو تأخير واجب او تركه عبداً قوله
 (وقلنا نحن) اشارة الى خلاف الشافعي فان عنده لا يجب على المرأة الكفارة في قول لان النبي
 صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة في جانبها لا في جانبها فلولا منها لين كايين الحد في جانبها
 في حديث الصيف * ولان سبب الكفارة المواقعة المدممة للصوم والرجل هو المباشر
 لذلك دونها اذى محل المواقعة وليست بباشرة لها فكان فعلها دون فعل الرجل في اداون
 الفرج بخلاف الحد فان سببه الزنا وهي مباشرة فان الله تعالى سماها زانية * وفي قول
 اخر يجب عليها الكفارة وتضمن الزوج عنها اذا كانت مالية لان ما يتعلق بالمواقعة اذا كان
 بدنياً اشتركا فيه كالاعتسال واذا كان مالياً تحمل الزوج عنها كمن ماعا اعتسالا * فقال
 الشيخ انما وجبت الكفارة على الرجل بالمواقعة ومعنى الفطر الذي هو جنابة كاملة
 مفهوم منه اى من الواقع لغة كالابداء من التأنيف وهذا المعنى يتحقق في جانبها كما يتحقق
 في جانبها فكل منهما الكفارة بطريق الدلالة كالابتناء لحد بسبب الزنا اذ يمكنها فعل كامل
 فان الحدمع نقصان وبان النبي عليه السلام في جانبها بيان في جانبها لان كفارتها
 واحدة بخلاف حديث الصيف فان الحد في جانبها كان الجلد وفي جانبها الرجم ولا معنى
 لفصل لان الكفارة اما ان تكون عقوبة او عبادة وبسبب السكاح لا تجرى الفصل في
 العبادات والعقوبات انما ذلك في مؤن الزوجية كذا في المبسوط قوله (واما مقتضى
 زيادة على النص ثبت) اى المقتضى او الزيادة على تأويل المزيد فكانت الجملة صفة لها
 * واتصفت شرطاً على انه مفعول له اى ثبتت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطاً لصحة
 المنصوص عليه شرماً * وقوله للم يستغن اى المنصوص عليه عنه متعلق بثبت شرطاً
 * وقوله وجب تقديم مستأنف * وقوله قد اقتضاه النص في معنى التعليل له اى وجب
 تقديم المقتضى او تقديم تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص شرماً لان النص اقتضاه اى
 طلبه * او للم يستغن مستأنف وجب تقديم جوابه وقوله قد اقتضاه النص بيان
 تحميته بهذا الاسم يعنى للم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها ليصح فكان النص
 مقتضياً ايها فثبت بهذا الاسم وهو المقتضى * وقد صرح الشيخ في بعض مصنفاته

وقلنا نحن ان كفارة
 الفطر وجبت على
 الرجل بالمواقعة نصاً
 ومعنى الفطر فيه
 مفعول لله فوجب
 الكفارة على المرأة
 ايضاً استدلالاً به
 واما المقتضى فزيادة
 على النص ثبت شرطاً
 لصحة المنصوص عليه
 للم يستغن منه وجب
 تقديمه تصحيح
 المنصوص عليه قد
 اقتضاه النص

قال الاقتضاء الطلب تقول اقتضيت الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص طلبه * فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكمين للنص اى مضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بواسطته كما اذا وقع خبرا لمبتدأ جلة مركبة من مبتدأ وخبر كان المبتدأ الثانى مع خبره خبرا للاول كقولك زيد ابوه منطلق * ولا يقال هذا يقتضى ان يكون المقتضى هو الاصل وتوقفه على المقتضى وانقصاره اليه يقتضى ان يكون هو تبعا للمقتضى والشئ الواحد لا يجوز ان يكون اصلا لشيء وتبعاله * لانا نقول المراد من كون المقتضى اصلا انه لا يثبت فى ضمن المقتضى وانما يثبت ابتداء مقصدا ومن تبعية المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعاله ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته كالمطلوعة توقفت على الضوء وهى اصل له وليست تتبع * فان قيل شرعية المقتضى لصفة النص توجب تقدم ثبوته عليه وكونه حكماله يوجب تأخره عنه وذلك مستقبل فى شئ واحد فى حالة واحدة * قلنا قد قيل فى جوابه انه يجوز ان يكون متقدما تقديرا من حيث شرط ومتأخرا تقديرا من حيث انه حكم فيمكن القول باجماعهما فى حالة واحدة ولكنه ليس بصحيح اذ لا بد من تقدم الشرط على الشروط لتحقيقه كان متأخرا تحقيقا لا يصلح شرطا لما تقدمه بوجه بل الجواب الصحيح انه ليس بحكم للنص حقيقة بل هو حكم اقتضاء النص لانه ثبت به وانما يضاف الى النص لاضافة الاقتضاء اليه ولكنه شرط صحة النص اى النصوح عليه لثبوته عليه الا ترى ان البيع فى قولك ائقني بهذا عني بالف ثبت باقتضاء هذا الكلام فكان حكماله ولكنه ثبت لاجل صحة الاعتاق المطلوب بهذا الكلام فكان شرطا له لالاقتضاء الذى اوجبه والاقتضاء غير النص فكان اجتماع الشرطية والحكمية فيه باضبار امرين متباينين فيصور * فصار الثابت به اى بالمقتضى بمنزلة الثابت به اى بالصيغة او بالعبرة * بنفس النظم يدل تكرير العامل ولم يذكر كلمة بها فى بعض النسخ وهو الاصح اى الثابت به بمنزلة الثابت بنفس نظم النص دون معناه المستنبط منه حتى ان القياس لا يعارضه وهذا بلا خلاف * والثابت بهذا اى بالمقتضى * يعدل اى يساوى الثابت بالنص الا عند المعارضة فان الثابت بالنص او اشارته او دلالاته يكون اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالنظم او بالاعتق القوى فكان تابعا من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات الكلام لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا تابعا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء ضرورة تصحيح الكلام فيكون الاول اقوى * وما جدت لمعارضة المقتضى مع الاقسام التى تقدمته نظرا * وقد نعمل بعض الشارحين فى ايراد المثال فقال اذا باع من آخر عبدا بالف درهم ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن ائقني بهذا عني هذا بالف درهم فاعقده لا يجوز البيع لان دلالة النص الذى ورد فى حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باع باقل ما باع قبل نقد

فصار المقتضى بحكمه
حكما للنص بمنزلة
الشراء او جب الملك
والملك او جب العتق
فى القريب فصار
الملك بحكمه حكما
لشراء فصار الثابت
به بمنزلة الثابت بنفس
النظم دون القياس
حتى ان القياس
لا يعارض شيئا من هذه
الاقسام والثابت بهذا
يعدل الثابت بالنص
الا عند المعارضة به

الغن توجب ان لا يجوز والاتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاتضاء *
وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم كشبوت
الرجم في حق غير ماعز * ولكن لفاضل ان يقول لانسلم المعارضة لان من شرطها
تساوي المجتئين ولا تساوى لان مقتضى الذي قام مقتضى به كلام الأمر والدلالة ثابتة
بالسنة فاقى تعارضان * ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ان ثبت ليس لترجح
الدلالة على مقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك
بالف وقال البائع قبلت لا يجوز ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير
معارضة نص آخر اياه فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة المقتضى قوله (واختلفوا
في هذا القسم) بمعنى في عموم * وقال اصحابنا رحمه الله لا عموم له اي لا يجوز ان يثبت له
صفة العموم * وقال الشافعي رحمه الله عموم اي يجوز ان يثبت فيه العموم لان
المقتضى بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس فيجوز فيه
العموم كما يجوز في النص * وقلنا للعموم من عوارض النظم وهو غير منظوم حقيقة فلا
يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت مقتضى الحاجة والضرورة حتى اذا كان المتخصص
مقيدا للحكم بدونه لا يثبت مقتضى لفظا لشرطا والثابت بالضرورة بتقدير بقدرها
ولاحاجة الى اثبات صفة العموم لمقتضى فان الكلام مفيد بدونه فيقيأوراء موضع
الضرورة وهو صحة الكلام على اصله وهو المدم فلا يثبت فيه العموم * وهو نظير تناول
المنتهى لما يبيع الحاجة بتقدير بقدرها وهو سد الرق وفيما وراء ذلك من الحمل والتول
وانتاول الى الشيع لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه حامل بنفسه فيكون بمنزلة
حل الزكية يظهر في حكم تناول وغيره مطلقا كذا ذكره شمس الأئمة * وذكر
الغزالي في المستصحب لا عموم لمقتضى وانما العموم للالفاظ لا للمعاني التي تضمنتها ضرورة
الالفاظ * بانه ان قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ظاهره ان في
صورة الصوم حسا لكن وجب رده الى الحكم وهو في الاجزاء والكمال وقد قيل
انه متردد بينهما وهو مجمل * وقيل انه عام لنفي الاجزاء والكمال وهو غلط نعم لو قال
لا حكم لصوم بغير تبيت لكان الحكم لفظا عاما في الاجزاء والكمال اما اذا قال لا صيام فالحكم
غير منطوق به وانما ثبت ذلك بطريق الضرورة وكذلك قوله عليه السلام رفع من امتي
الخطأ والنسيان * معناه حكم الخطأ ولا عموم له ولو قال لا حكم للخطأ لا يمكن حمله على نفي
الائم والعزم وغيره على العموم * ورأيت في بعض كتب اصحاب الشافعي انه قد دل العقل
او الشرع على اضرار شيء في كلام حبانة من التكذيب ونحوها وعمه تقديرات يستقيم
الكلام بهما كان لا يجوز اضرار الكل وهو المراد من قولنا مقتضى لا عموم لها ما اذا تعين احد تلك
التقديرات بدليل كان كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان مظهرا عاما كان مقدره كذلك

واختلفوا في هذا
القسم قال اصحابنا
رحمهم الله لا عموم له
وقال الشافعي
رحمهم الله فيه العموم
لانه ثابت بالنص
فكان مثله وقلنا ان
العموم من صفات
النظم والصيغة
وهذا امر لا نظم له
لكننا نزلناه منظوما
شرط الفير فيبقى على
اصله فيما وراء صحة
المذكور

وكذا لو كان خاصا قوله (ومثال الأصل) أي نظير هذا الأصل وهو المقتضى * وكأنه ذكر
لفظ الأصل ثلاثتهم أنه مثال العموم * أو معناه مثال المقتضى إذ هو الأصل للمقتضى
قول الرجل لغيره كذا * أنه أي هذا الكلام الذي هو طلب الاعتاق * يتضمن البيع مقتضى
العتق أي ضرورة صحة الاعتاق لأنه متوقف على الملك والمالك على البيع في هذه الصورة
لتعيينه سببها بدلالة قوله على الف * وشرطه يعني ثبت البيع متقدما على الاعتاق
لأنه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتاق عليه * قال شمس الأئمة وهذا المقتضى ثبت متقدما
ويكون بمنزلة الشرط لأنه وصف في الحل والحل للتصرف كالشرط فكذا ما يكون وصفا للحمل
ولما كان شرطاً كان تبعاً لشرطه واتباعه فيبشر بشرط العتق لا بشرط نفسه لأن الشيء إذا ثبت
تبعاً يعتبر فيه شرائط المتبوع انظاراً لتبعية كالعبد يصير مقيماً وإن كان في غير موضع الإقامة
بنيّة الإقامة من المولى وكذا الجدي بنيّة السلطان والمرأة بنيّة الزوج فيعتبر في الأمر أهلية
الاعتاق حتى لو لم يكن أهلاً له بأن كان صبياً أو قاصاً أو ذنباً له وفيه في التصرفات لم يثبت البيع
بهذا الكلام ولا يشترط فيه القبول ولا ثبت فيه خيار العيب والرؤية * ولو جعل أي
المقتضى بمنزلة المذكور صريحاً كما قال الشافعي ثبت بشرط نفسه أي اعتبر فيه أهلية البيع
لا غير وشرطه القبول وثبت فيه الخيار إن أتى أنه لو صرح المأمور بالبيع في هذه الصورة
بأن قال بعته منك بالالف واحتقن لم يحز من الأمر لأنه ما مره ببعده مقصوداً وأما امره ببيع
ثابت ضرورة العتق فإذا أتى به مقصوداً لم يأت بما مره به فتوقف على القبول فإذا احتقه
قبل القبول وقع عن نفسه ولم يقع من الأمر فحينئذ إذا كررنا أن المقتضى ليس كالنصوص
فيما وراء موضع الحاجة ففي هذا المثال خلافه قال يعق العتق في قوله اعتق عبدك مني
بالقدرهم من الأمور فيكون الولاء له وهو القياس لأن امره بالاعتاق عنه قاسد لأنه أضافه
إلى عبده فهو عبده لا يحتمل أن يعق عنه بحال لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملك ابن آدم *
ولا يجوز اضمار التملك هنا لأن الاضمار تصحیح المصرح به لإبطاله وإذا اضمار التملك
صار معتقاً عبد الأمر لا عبداً نفسه * ولأنه لو اعتقه عن نفسه بنفسه لم ينفذ فلان لا ينفذ
بأمره أولى وكان هذا كالموالات لاخر بيع عبدك مني من فلان بالف درهم أو أجره مني من
فلان بكذا أو كاتبه بكذا ففعل لا يصح ولا يقع من الأمر فكذا ههنا * وفي الاستحسان صح
هذا الأمر لأنه صدر من أهل الاعتاق إلى من هو أهله أيضاً ويمكن إثبات المطلوب بإثبات شرطه
فوجب إثباته تصحیحاً لكلامه كما إذا باع المكاتب برضاء أو باع شيئاً بالف ثم باعه بالعين من
ذلك المشتري أو بخمسمائة ينغمض الكتابة والبيع الأول تصحیحاً للتصرف الثاني * وهذا
لأن العبد محل لحلول العتق والمالك الذي هو شرط النفاذ وصف له والحاصل
بصفاتها شروط والنسب واتباع وكل متبوع يقتضى تبعه لا محالة كالامر بالصلوة والنذر
بأمر بالطهارة ونذر بها لأنها شرط وكذا النذر بالاعتكاف نذر بالصوم وكذا استيصار

ومثال هذا الأصل
اعتق عبدك مني
بالقدرهم أنه يتضمن
البيع مقتضى العتق
وشرطه حتى يثبت
بشروط العتق لما
كان تابعاً له ولو جعل
بمنزلة المذكور كما
قال الخصم ثبت
بشروط نفسه

الارض للزراعة يقتضى شربها لانه شرط امكان الزراعة فكان طلب الاحتاق منه طلبا لتخليك
اولا بالثمن الاحتاق عنده وكانت الاجابة من المأمور تمليكاً منه اولاً ثم احتاقاً منه فثبت عليك بالف
في ضمن الاحتاق كأنهما عقدا البيع ثم حصل الاحتاق بعده كمن يقول لغيره ادعني زكوة مالي
او كفره في فصل اجزاء وان لم يصح اداء الزكوة والكفارة الا بمال نفسه لانه يثبت
تمليك او اقرض منه اولاً اقتضاء ثم توكل عنه بالتسليم الى الفقير فكذا هذا * وتبين بما
ذكرنا انه امر باحتاقك لملك نفسه لملك غيره وان معنى قوله عبدك العبد الذي هو لك
لحال لا عند مصادفة المتقايه المقصوده من هذا تعريف العبد لا اضافته اليه بالملك واختلاف
ثابت فيما لو قال احتق هذا العبد عنى * وقوله لو احتقه بنفسه لا يصح قلنا على الوجه الذي
ذكرنا لو باشره بنفسه يصح بان يشتره اولاً ثم يعتقه * وليس هذا كالامر بالبيع والجاره
والكتابه لانه لا يمكن تصحيح امر به بتقديم الملك لانا اذا قلنا ذلك وجعلنا العبد مملوكاً له
صار هذا بيع العبد وجارته وكتابه قبل القبض وكل ذلك فاسد لما الاحتاق قبل القبض
فبائز فامكن التصحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا اذا قلنا لامرأته تزوجي فانه لا يقتضى
طلاقا الا بالنية * لانا انما اثبتنا مقتضى تصحيح الملقوظ ولا يحصل ذلك ههنا لانا اذا حكمنا
بوقوع الطلاق لا يصح الامر بالتزوج فلما تزوج بما لكتبتها امر نفسها لا بما للزوج فانه
لا ولاية عليها واذا لم يصح الامر به لا يمكن اثباته اقتضاء * ولان من شرط تزوجها
الفراغ عن الاول لا الطلاق فلم يصح مقتضيا له لانه لا يثبت الاقتضاء الا ضروره قوله
(ولهذا) اى ولان البيع يثبت بشروط المتقايه في المثال المذكور لا بشروط نفسه قال ابو يوسف
والشافعي رحمهما الله اذا قلنا احتق عبدك عنى بغير شئ فاعتقه انه يقع عن الامر وتايت الهبة
اقتضاء كما يثبت البيع في المثال المذكور ولا يشترط فيها القبض * لانه اى لان عقد الهبة او
الملك بطريق الهبة ثابت بطريق الاقتضاء بالاحتاق فيبطل بشروط الاحتاق ويسقط اعتبار شرطه
وهو القبض مقصودا كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل اولى لان القبول ركن في البيع
والقبض شرط في الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتا باقتضاء المتقايه فلا يسقط
اعتبار ما هو شرط اولى كذا ذكره شمس الأئمة وهو اوضح من تركيب الكتاب * ولما
ثبت بشروط المتقايه والعق يثبت بلا قبض فكذا الهبة الى في ضمنه * وهذا اى ثبوت الهبة
بلا اشتراط قبض * مقتضى مثل ثبوت البيع الفاسد بلا اشتراط قبض مقتضى فيما اذا قلنا
احتق عبدك عنى بالف ورطل من خر * وهو في الحقيقة جواب عما قلنا القبض فسل
حصى فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان مقتضى قول وهو دون الفعل فلا
يجوز ان يطل لاجله ما هو اقوى منه بخلاف الاول فانه قول اعتبر شرما فصيح ان يسقط
شرما تصحيحاً للكلام آخر فقال قد سقط اعتباره ايضا اقتضاء كفى هذه الصورة *
والبيع الفاسد مثل الهبة اى في توقف ثبوت الملك على القبض في كل واحد منهما ما قلنا

ولهذا قال ابو يوسف
رحمه الله انه لو قلنا
احتق عبدك عنى بغير
شئ انه يصح عن
الامر وثبت الملك
بالهبة من غير قبض
لانه ثابت مقتضى
بالعق فثبت
بشروطه فيستثنى من
التسليم كما استثنى
البيع عن القبول وهو
الركن فيه فلا يستفاد
عن القبض وهو
شرط اولى وهذا كما
قال احتق عبدك هذا
عنى بالف درهم
ورطل من خراجه
يصح ويقتضى عنه
وان لم يوجد التسليم
والبيع الفاسد مثل
الهبة ما قلنا

رحمهما الله يبيع العتق من المأمور لأن القبض والتسليم يحكم الهبة لم يوجد لأن رقية العبد يحكم العتق تلف على ملك المولى في يد نفسه أو في يد العبد لان ماله في ذاته حقيقة وله يد معتبرة شرعا حتى صح اشتراط العمل على عذر المالك في المضاربة ولم يكن للمولى لانه استردا ما اودعه العبد من المودع وذلك اى التلف وهو المالية لا يصلح ان يكون مقبوضا للطالب ولا لعبد لانه لم يحصل في يده شيء ولا هو محتمل للقبض لانه هالك اذا لم يوجد ما هو شرط ثبوت الملك للأمر لم يثبت العتق عنه لانه لا حق في غير الملك فوقع عن المأمور لانه لا مرد له * واندرج في كلام الشيخ الجواب عما يقال القبض قد وجد تقديرا لان العبد هو الذى يتصرف اليه المالية والهبة تقع في تلك المالية والعبد في يد نفسه فيقع الملك مسلما اليه لقيام يده فصار كهبه الشيء من هو في يده حيث يكتفى بذلك القبض ولا يجب قبض جديد * وكقوله لا خير اطم من كفارتى عشرة مساكين حيث يحوز ويحمل الفقير قابضا نيابة عن الأمر * والدليل عليه ان البائع لا يملك جنس المبيع باثنين فيما اذا قال لعبد اشترى نفسك من مولاك ففعل لان العبد في يد نفسه فلما باع صار مسلما بنفس البيع لان يد العبد يد الطالب بطريق النيابة فكذا ههنا * فقال المالية لم تصل الى العبد بل تلف على ملك المولى فلا يمكن ان يحمل احدا قابضا لها * بخلاف مسألة الطعام فان المسكين قبض عين الطعام فيمكن ان يحمل قابضا للأمر او لائم لنفسه * وكذا في مسألة البيع لم يملك الملك والمالية بل انتقلا الى المشتري فيمكن ان يحمل العبد نائبا عنه في القبض * وقوله ان القبض يسقط بالاتضاء باطل لان ثبوت مقتضى بهذا الطريق وهو ان ثبت بشرط مقتضى ويسقط اعتبار شروطه امر شرعى فيؤثر في اسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله والقبض والتسليم شرط لا يحتمل السقوط في الهبة بحال اذ لم يوجد صورة اوجبت الهبة للمالك بدون القبض ودليل السقوط وهو الاتضاء يحمل في محل يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله * واما القبول في البيع فيشتمل السقوط لما ذكر فهو زان يسقط بالاتضاء على ان لا يحمل تقدير الكلام به معنى ثم اعتقه لانه على هذا الوجه يحتاج الى القبول بل يحمل تقديره كانه قال اشترى منك فاعتقه عنى وكان المأمور اذا اعتقه قال بعتك منك ثم اعتقه منك كذا في طريقة الامام البرغرى * وكذلك اى وكالبيع الصحيح البيع الفاسد مشروع باصلا فمعتبر به في الحكم لان الفاسد لا يمكن ان يحمل اصلا ليعرف حكمه من نفسه * فاحتمل اى الفساد سقوط القبض عند نظرا الى اصله وان لم يحتمل بالنظر الى وصفه فنصح اسقاطه بطريق الاتضاء لانه دليل السقوط فيحمل

الاتضاء

فما يحتمله * وقد وقع احد الفقهاء وهما كذلك ومثل البيع الصحيح زائدا ، وذكر الامام
 البرغرى واما البيع الفاسد فليس القبض فيه بشرط اصى فان الجائر يعمل بدون القبض
 والفاسد ليس باصل بنفسه بل هو ملحق بالجائر لكنه لضعفه احتاج الى قبض وقوادا
 ثبت في ضمن المتن تقوى به فصار مثل الجائر في هذه الحالة فاستغنى عن القبض فعمل به
 على ان القبض ساقط لاعلى انه حاصل فاما الهبة فلا يمكن اسقاط القبض فيها لانه شرط
 اصى فيها الا ترى ان الهبة الجائزة لاتعمل الا به * وذكر في المبسوط والامرار
 ان مائة العبد وان تلفت بالاعتاق ولم يحصل في يد العبد شئ منها ولكن من حرب
 ان العبد ينتفع بهذا الاعتاق بدرجة فيه ادنى قبض وذلك يكتفى في البيع الفاسد دون الهبة
 كالقبض مع الشروع فيما يحتمل القصة ومع الاتصال في النار على رؤس الاشجار يكتفى
 لوقوع الملك في البيع العائد دون الهبة على ان عند الشيخ ابي الحسن الكرخي يقع المتنق
 من المأمور في البيع الفاسد ايضا لان الملك لا يقع الا بالقبض ولم يوجد كافي الهبة قوله
 (ومثاله) اى مثاله الآخر قوله لامرأته التي دخل بها اعتدى ناولا لطلاق فان الطلاق يقع مقتضى
 الامر بالاعتداد لان من ضرورة الاعتداد عن السكاح تقدم الطلاق فيصير كأنه قال قد وقع
 عليك الطلاق فاعتدى * ولا يلزم عليه قوله لها في العدة اعتدى ناولا لطلاق حيث يقع مع انه
 لا ضرورة لان الامر صحة بدون تقديم الطلاق عليه لقيام وجوب العدة لانتقال الار
 لقيام العدة في نفسه لان موجب ان يجب عليها اعتداد لهذا الكلام اثر في انبعاثه ووجوب
 هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه * ثم تصحح هذا الكلام وجهان احدهما
 ان يقدم الطلاق عليه والاخر ان يجعل مستعارا لطلاق على ما مر ولا يمكن تصحيحه بتقديم
 الطلاق فانه لو قدم لا يجب عليها شئ سوى تنجيم تلك العدة كما لو طلقها صريحا فيحصل
 مستعارا لطلاق تصحها واحترازا من الغاية * ولهذا اى ولكون الطلاق ثابتا بقبض
 لم يصح نية الثلاث فيه ولم يمكن بانها لان الضرورة تدفع بالواحدة الرجعية فلا يصار الى
 الثلاث والبيان من غير ضرورة قوله (ومثال خلاف الشافعي) اى مثال المقتضى
 الذي يجرى العموم فيه عنده ولا يجرى عنده قوله ان اكلت فبدي حر او ان سرت
 ونوى خصوص الطعام والشراب اى نوى طعاما دون طعاما وشرابا دون شرابا لم يصدق
 اصلا عندها لا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم لفعل والمأكل محل للفعل واسم النفس
 لا يكون اسما للمحل ولا دليلا عليه لانه الاكل لا يكون بدون المحل فثبت للمحل
 مقتضى فكان ثابتا في حق ما يلفظ به من الاكل دون صحة النية اذ هو مباح وراه الملقون
 ثابت فكانت النية واقعة في غير الملقون فلقوا ، وكذلك في مسألة الخروح اذ نوى مكانا
 دون مكان بان نوى الخروج الى بغداد فملازم يصدق قضاء ولا ديانة لان قوله ان خرجت
 وان دل على المصدر لغة لا يتناول مكانا من حيث اللغة وانما ينبت ذلك مقتضى لان الخروح

و. الله ما قال ادا قال
 الى حاكم لا أنه بعد
 الدخول اعتدى
 ونوى الطلاق وقع
 مقتضى الامر بالا
 معداد وانما يصح
 نية الا لا ولها ان
 رجيا وادال خلاف
 الشافعي ان اكلت
 فبدي حر او ان
 سرت ونوى
 خصوص الطعام او
 الشراب لم يصدق
 ه ذنا ومن قال ان
 حر رجعت ه دي حر
 ونوى كادون مكان
 لم يصدق ه ذنا ومن
 قال ان اعتسلت فبدي
 حر ونوى تخصيص
 لا ب ا يصدق
 ع ربه قد

مكانا لا محالة فلا يصح تخصيصه بالنية * وكذا في مسألة الاعتسالة اذا نوى تخصيص الاسباب بان قال عتيت الاعتسالة عن الجنبية لم يصدق قضاء ولا ديانة * وعن ابي يوسف رحمه الله انه يصدق ديانة لانه نوى التخصيص في المصدر * ولسانه ذكر الفعل ولم يذكر السبب وانما ثبت السبب مقتضى لان الاعتسالة يقتضي سببا لا عموم له فبطل * فان قيل المصدر في ذكر الفعل المذكور لغة فكان بمنزلة ما لو صرح به وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما فيصح التخصيص كالوقال ان خرجت خروجا ونوى خروجا دون خروج انه يصدق ديانة وكما لو قال ان اعتسلت غسلا اليه فبصدى حرثم قال عتيت به الجنبية خاصة يصدق فيما بينه وبين الله تعالى * قلنا نعم المصدر وهو اعتسالة المذكور لغة لا اقتضاء ولكنه اسم يرجع الى صفة الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والاسم الموضوع للسبب هو العسل فالوجوب العموم في الاسباب فصح التخصيص في ذلك وفي مسألة الخروج نوى خصوص صفة الفعل وحاله فلذلك صح كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع * فلي هذا لو قال ان اعتسلت اعتسالا ونوى الاعتسالة عن جنبية يجب ان لا يصدق ايضا ولو نوى اعتسالا فرضا او تفلا يجب ان يصدق * الا انه ذكر في بعض شروح الجامع ما يدل على خلافه فقيل * ولا يقال ان لم يصح يعني ما نوى حيث انه تخصيص ينبغي ان يصح من حيث انه ممنوع الى تفعل وفرض وتبرد * لا نقول انه غير متون في نفسه لانه فسل جميع البدن لغة وتلك اوصاف زائدة لا يتناولها اللفظ والنية تمل في احتماله اللفظ لغة لا في غيره * وذكر في الجامع البرهاني اذا قال ان اعتسلت اعتسالا صحته نية التخصيص فيه لان المصدر يقوم مقام الاسم ولل اسم عموم فقد نوى التخصيص من العموم فبصح نيته فيما بينه وبين ربه بخلاف قوله ان اعتسلت لان المصدر فيه غير مذكور فلا يقوم مقام الاسم * ولا يقال انه مذكور معنى ان لم يذكر صريحا لانه مذكور في حق صحة الفعل لا في اقامته مقام الاسم فصار في حق اقامته مقام الاسم كانه غير ثابت * ولو قال ان اعتسلت اليه في هذه الدار فكذا او نوى تخصيص الفاعل بان قال عتيت فلانا دون غيرهم يصدق اصلان الفاعل مذكور بطريق الاقتضاء لان من حيث اللغة لان الصيغة مبنية للمفعول لادلالة لها على الفاعل من حيث اللغة اصلا فبطل نية التخصيص - وفي هذه المسائل كلها خلاف الشافعي لان مقتضى عمومها عنده فيقبل التخصيص * بخلاف قوله ان اعتسل احداه ان نوى فيه تخصيص الفاعل يصدق ديانة لا قضاء لان الفاعل مذكور وهو نكرة وقعت في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي ضمت قبلت التخصيص * وكذا اذا قال اعتسلت غسلا ونوى غسل الجنبية يصدق ديانة لان الفصل اسم للفعل وضمه من قبل اسبابه وليس بمصدر وقد وقع في موضع النفي

ولو قال ان اعتسل
اليه في هذه الدار
فبصدى حرثم
الفاعل ونوى تخصيص
الفاعل لم يصدق
عندنا بخلاف قوله ان
اعتسل احدا وان
اعتسلت غسلا

منكرا فصيح القول بتخصيص لكنه خلاف الظاهر اذ الظاهر للمعوم فلا يصدق قضاء
 * فصار اصل هذا الفصل ما يشير اليه في المبسوط وغيره ان نية التخصيص في غير
 الملفوظ لنحو فاذا ذكر الفعل ونوى التخصيص في المفعول به كما ذكرنا * او الوقت
 كما اذا قال انت طالق واراد يوم الجمعة * او الحال كما اذا قال لرجل قائم لا كلم هذا
 الرجل واراد حال قيامه * او الصفة كما اذا قال لا تزوج امرأة واراد امرأة كوفية
 او بصرية كانت نيته لقوا * ولا يقال في هذه المسائل يحث بكل طعام وكل شراب
 وكل مكان ولو كان المين بالطلاق او السناق حصل الطلاق والسناق بالجمع وهذا آية
 المعوم * لا نقول ليس ذلك لاجل المعوم بل لحصول الحلو فانه لو تصور
 هذه الاضال بدون الطعام والشراب والمكان لحصل الحنب ايضا وهو كالوقت والحال
 فانه لو اكل وهو خارج الدار او داخلها اورا كب اورا جل يحث للمعوم اللفظ لكن
 لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكذا هذا * واعلم ان صكون مسئلة الاكل
 والشرب والخروج من قبيل المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امرا
 شرعيا كما اشار الشيخ اليه في الفرق بينه وبين المحذوف فقال فاما الاقتضاء
 فامر شرعي ضروري وكما قال شمس الائمة ونبوت المقتضى شرعا لائمة مشكل
 لان لاقتضار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج الى المكان لا يستفاد
 من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلا الان يقال المقتضى هو الذي ثبت
 ضرورة تفهيم الكلام شرعا وعقلا لائمة كما ذكر بعض المحققين في مصنفه في اصول
 الفقه ان المقتضى هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به لكن يكون من ضرورة
 اللفظ * اما من حيث يمنع وجود الملفوظ شرعا الا به كقوله اعتق عبداك عني * او
 يمنع وجوده عقلا بدونه مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضي اضرار الفعل
 وهو الوطى * او النكاح لان الاحكام لا تتعلق بالاحيان بل لا يعقل تعلمها بالافعال المكلفين *
 او يمنع كون المتكلم صادقا باله مثل قوله عليه السلام رفع من امتي الخطأ والنسيان * انما
 الاعمال بالنيات لا سيما لمن لم ينو الصيام من الليل فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسائل من
 باب الاقتضاء لكن لا يتحقق الفرق بين المقتضى والمحذوف اذ ذلك لان المقدر فيما ذكر من
 نظائر المحذوف ثابت بدلالة العقل ايضا فصير المقتضى والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف
 ما اختاره الشيخ على ان كون هذه المسائل من الاقتضاء ممنوع على ذلك التقدير ايضا فانه
 ذكر في تلك النسخة ان هذه المسائل ليست من قبيل المقتضى لان اللفظ المتعدي يدل على المفعول
 بصيغته ووضعه فاما المقتضى فاما ثبت ضرورة صدق الكلام او ضرورة وجود المذکور
 قوله (وقد يشك على السامع) الى آخره * اعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب المتقدمين

وقد يشك على
 السامع الفصل بين
 المقتضى وبين
 المحذوف على وجه
 الاختصار وهو
 ثابت لفة وآية ذلك
 ان ما اقتضى غيره
 ثبت عند صحة
 الاقتضاء واذا كان
 محذوفاً فقد
 مذكورا انقطع
 عن المذكور

واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفسلوا بينهما فقالوا
 هو جعل غير المطوق منظوماً لتصحح المطوق وأنه يشمل الجميع وإنما اختلفوا في عموم
 فذهب اصحابنا جميعاً الى انهاء العموم عنه وذهب الشافعي وعامة اصحابه الى القول
 بالعموم * والقاضي الامام ابو زيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكل قسماً واحداً
 فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقضاهما النص ليتحقق معناه
 ولا يلغو في تعريفه هذا دخل المحذوف ايضاً * ثم قال ومثاله قوله تعالى * واسأل
 القرية * اي اهلها اقتضاء لان السؤال للثنتين فاقضى موجب هذا الكلام ان يكون
 المستؤل من اهل البيان ليفيد ثبت الال اقتضاء ليفيد * قال وقال عليه السلام * رفع
 عن امي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه * ومنها غير مرفوع فاقضى ضرورة زيادة
 وهو الحكم بصير مفيداً وصار المرفوع حكمهما وثبت رفع الحكم عاماً عند الشافعي
 المؤاخذه في الآخرة والصحبة في الدنيا وعندنا ما يرتفع حكم الآخرة لا غير لان هذا القدر يصير
 مفيداً فنزل الضرورة * قال وقال عليه السلام * الال بالنيات * والمراد حكم الال فان فيها
 نية بلانية وعند الشافعي يتعلق كل حكم بالنية على سبيل العموم وعندنا لا يتعلق الاحكم
 الآخرة من البواب كانه مراد بالاجماع ولما ثبت هذا مراداً وصار الكلام مفيداً لم يتعد
 الى ما وراءه كانه قال نواب الال بالنيات * ثم الشيخ المصنف رحمه الله لما رأى ان العموم
 متحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلق نفسك وان خرجت فبيدي حر على
 ما ذكره هذا سلك طريقة اخرى وفصل بين ما قبل العموم وما لا قبله وجعل ما قبل العموم
 قسماً آخر غير المقتضى وسماه محذوفاً ووضع علامة تمييزها المحذوف عن المقتضى فقال وقد
 اشكل علي السامع الفصل اي يتحقق الاشتباه عليه في الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على
 وجه الاختصار اي السى الذي حذف لاجل الاختصار ولكنه ثابت لعة * وآية ذلك اي
 علامة الفصل والفرق بينهما * ان الذي اقضى غيره وهو الذي نسجه مقتضياً * ثبت عند
 صحة الاقتضاء اي تقرر عند التصريح بالمقتضى * واذا كان محذوفاً اي اذا كان الشيء
 محذوفاً * فقدم ذكره انقطع عن المذكور انقطع ما اضيف الى المذكور وتعلق به عنه
 وانقل الى المقدر * لعدم الشبهة اي لعدم الاشتباه والالتباس يعني الحذف التماسيحوز
 اذا كان في الباقي دليل عليه ولم يكن ملبساً وليس هنا التباس فجاز الحذف * ثم استوضح
 انه من قبل المحذوف لان قبل المقتضى وادرج فيه الدليل على الفرق بينهما فقال *
 الاترياه الضمير لسان * متى ذكر الال اي صرح به * انتقلت الاضافة اي اضافة
 السؤال الى القرية عنها الى الال فكان من قبل المحذوف دون المقتضى لان المقتضى لتحقيق
 المقتضى وتقريره * لالقه اي نقل المقتضى عن المذكور الى المحذوف فان قبل قد تقرر
 مداهار المحذوف اي ضاملاً تقرر في الاقتضاء كافي قوله تعالى * قلنا اضرب

مسئ قوله تعالى
 واسأل القرية ان
 الال محذوف على
 سبيل الاختصار
 لفظة اعدم الشبهة
 الاترياه هي ذكر
 الال انتقلت
 الاضافة من القرية
 الى الال والمقتضى
 لتحقيق المقتضى
 لالقه

بصالح الجرفا فقهرت * اى فضررب فأنش الجرفا فقهرت * وقوله جل ذكره * فادلى
 دلوه قال يابشرى * اى قترع فرأى غلاما متملقا بالحبل فقال يابشرى وفي نظاره كتره
 ولا يمكن ان يجعل هذا من باب الانقضاء على ما ذكرتم لانه ليس بامر شرعى واذ كان
 كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذا العلامة * قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقضى وهو
 التقرر عند التصريح به لازم وذلك في جانب المحذوف غير لازم فان الكلام عند التصريح
 به وقد تقرر وقد لا يتقرر كما في قوله * واسأل القرية * قبل زومه في المقضى وعدم لزومه في
 المحذوف يتحقق الفرق بينهما * وفيه ضعف سنينه * وحقيقة الفرق ان المحذوف امر
 لقوى والمقضى امر شرعى قوله (ومثله) اى مثل المحذوف يعنى من نطأه * او مثل
 قوله تعالى : واسأل القرية * قوله عليه السلام * رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا
 عليه * لما استسأل ظاهره اى العمل بظاهره واجراؤه عليه لان ظاهره يقتضى رفعها
 بالكيفية عن جميع الامة لكون الامة عبارة عن جميع من آمن بالنبى عليه السلام الى
 يوم القيامة وكون الالف واللام في الخطأ والنسيان للماهية اوللاستعراق الاذهاد بالاجماع
 والعمل به غير ممكن لفضائه الى الكذب في كلام صاحب الشرع ضرورة تحققها في حق
 الامة فلا بد من تقدير شيء يمكن اضافة الرفع اليه تصحيفا لكلام وهو الحكم لانه هو
 الذى يقتضيه هذا الكلام لان تصرف صاحب الشرع في الاحكام ولا يثبت ان الحكم وهو
 المقدركان من قبل المحذوف لامن قبيل المقضى لتغير ظاهر الكلام على تقدير التصريح
 به من انتقال الفعل وهو الرفع عن الظاهر وهو الخطأ واختاء اليه * ومعنى جمع
 الشيخ بين المضمر والمحذوف في قوله كان الحكم مضرا محذوفا مع تحقق الفرق بينهما وهو
 ان المضمر ماله اثر في الكلام مل قوله تعالى * والقمرو قدواته * والمحذوف لا اثر له مثل قوله
 تعالى * واسأل القرية * هو ان بعض الاصوليين سمو هذا النوع مضرا وقد سماه الشيخ
 محذوفا بجمع بينهما اشار على انه اراد به ذلك النوع لاخره * والى انه لا فرق بينهما فيما
 نحن بصددده * وكذلك قوله عليه السلام اى ومثل قوله تعالى * واسأل القرية * او مل الحديث
 المذكور قوله عليه السلام الاعمال بالنيات * فان المقدرفيه من قبيل المحذوف لامن قبيل المقضى
 وذلك لان العمل بظاهره لما اقتضى ان لا يوجد على ملانية لدخول اللام المستغرق للجنس
 في الاعمال ثم الحكم بانها تقتصر الى النية وقد تمدر العمل به لتأنيته الى الكذب الذى
 هو مستحيل في كلام الرسول عليه السلام لتحقق كبير من الاعمال بدون النية لم يكن بد
 من ادراج شيء يصح به الكلام ويمكن العمل به وهو الحكم او الاعتبار على ذلك التقدير
 بتغير الكلام لان الحكم حينئذ يصير هو المبدأ المحكوم عليه ويرتفع بالابتداء وينجز لفظ
 الاعمال الذى كان مرفوعا بالابتداء ومحكوما عليه بالاضافة فكان من قبيل المحذوف لامن

ومثله قوله عليه
 السلام رفع الخطأ
 والنسيان لما استسأل
 ظاهره كان الحكم
 مضرا محذوفا حتى
 اذا ظهر المضمر انتقل
 الفعل عن الظاهر
 وكذلك قوله عليه
 السلام الاعمال
 بالنيات فلا يقطع عموم
 الحديث من قبل
 الانقضاء لكن لان
 المحذوف من الاسماء
 المشتركة على ما مر

قبيل المقتضى * ولما سلك الشيخ هذه الطريقة لزم عليه ان يقول بعموم القدر وهو الحكم في الحدين المذكورين كما قال الشافعي رحمه الله لانه ثابت لغة لا اقتضاء فكان مثل المصرح به ولو صرح به لوجب القول بعمومه او بإطلاقه فكذا هذا مع مم ذلك لم يقل به وقد اتفق مشايخنا ان القول بعمومه لا يجوز ثبت انه من باب الاقتضاء اذ ليس مانع من العموم غيره * فاجاب عن ذلك وقال سقوط عمومه ليس من قبل الاقتضاء ولكنه من قبل الاشتراك فان المشترك لا يقبل العموم ايضا كالمقتضى عندنا فلا يلزم من عدم جواز عمومه كونه من باب الاقتضاء ، وقد مر بيان الاشتراك فيه في باب ما يترك به الحقيقة ثبت بما ذكرنا الفرق بين المقتضى والمحذوف ، وان ما حذف اختصارا كان عاما اي يقبل العموم لان الاختصار احد طريقى اللغة فكان المختصرا بابا لفظا والعموم من اوصاف اللفظ بخلاف المقتضى فانه امر شرعى ثبت ضرورة وانها تندفع بالخاص فلا يصار الى العموم من غير ضرورة لانه اثبات الشيء بلا دليل * هذا بيان الطريقة التى اختارها الشيخ هنا وشمس الأئمة وعامة التأخرين * وقد اختار الشيخ فى شرح التوقيم طريقة المتقدمين كما هو اختيار القاضى فى التوقيم * ومن سلك تلك الطريقة يمكنه ان يجيب عن كلام التأخرين بان يقول العلامة التى ذكرتموها لا يصلح فارقة بينهما لان الكلام فى المقتضى قديم ايضا فان قوله اعتق عبدك عنى تغيير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للأمر بل يصير ملكا للأمر وصار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدى عنى وهذا تغيير وكذا فى قوله ان احسب الهيلة فى الدار فكذا تغيير الفعل والمسند اليه بتصريح المقتضى وهو الفاعل فانه ثابت اقتضاء على مانص عليه الشيخ ، وفى المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما بينا فى قوله تعالى «اضرب بصاك الجرة فانجبرت» وامثاله وكفى قوله ان خرجت فعبدى حرفان المصدر فيه من قبل المحذوف حتى صح فيه نية التخصيص لوقوعه فى موضع التثنية ولم يتغير الكلام بتصريحه * وما ذكرتم من الجواب لا يفي شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اضمحلال لا يتغير الكلام بتصريحه لا يعرف بلزوم تقرر الكلام فى المقتضى وعدم لزومه فى المحذوف انه فى هذه الصورة من اى القسمين لا اشتراكهما فى التقرروان امتازا احدهما لجواز التغير واذا كان كذلك يجعل الكل بابا واحدا * وكذا المقدرفى الحدين المذكورين ليس من باب المحذوف الذى ينتمونه لان الكلام بدونه مقيد للمعنى لغة ولهذا المصدر مثله عن غير الرسول لما قدر فيه شئ بل يحتمل على حقيقته ان امكن والا فلى الكذب واتما قدر فهم ما ذكرنا ضرورة صدق الرسول فكيف يكون هذا من باب اللغة بل هو من باب الاقتضاء مع ذلك التغير * وقولكم المقتضى لتصحح المقتضى وتغيره فلا يصلح مغير له مسلم ولكن المقتضى لتصحح

وما حذف اختصارا
وهو ثابت لغة كان
عاما بلا خلاف لان
الاختصار احد
طريقى اللغة فاما
الاقتضاء فامر
شرعى ضرورى
مثل تحليل الميتة
بالضرورة فلا يزيد
عليها

مجموع الكلام وتقوم معناه لافراد كلماته وذلك حاصل مع التغير الذي ذكرتم فلا يكون
مبطله بل يكون مفررا ومحسبا * واما المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي
التي جلتكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا
لان المصدر في قوله طلق نفسك مثلا ليس بمقدر ولاخير مذكور بل معناه افعلى
فعل التطبيق والكلامان يثبتان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجزه مثل الاسد
والنصفير فكان المصدر مذكورا فيصح فيه نية التعميم * واعلم ان المحذوف عند
القاضي الامام ابي زيد رحمه الله لما كان من قبل مقتضى مرف المقتضى بتعريف دخل فيه
المحذوف ايضا على ما ذكرنا وواقفه الشيخ في التعريف ولكن لما خالفه في المحذوف
لابد له من ان يزيد في التعريف قيدا يفصل به المقتضى من المحذوف ليصير به الحذف مانعا
بان يقول واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المصوص عليه شرعا ونحوه
والا فلم يستقم الحذف * وقد ذكر الشيخ في بعض مصنفاته المقتضى عبارة عن زيادة
ثبتت شرطا لصحة حكم شرعي قوله (ولهذا قلنا) اي ولان المقتضى امر شرعي
ضروري قلنا اذا قال لامرأته انت طالق او طلقك ونوى به الثلاث بطلت نيته ولم يقع
الا واحدة كالمينو شيئا * وقال الشافعي رحمه الله يعمل نيته ويقع ما نوى لان قوله
طالق يقتضي طلاقا والمقتضى بمنزلة المصوص عليه فكان محتملا للتعميم فيعمل نية
الثلاث فيه كما لو صرح به وقال انت طالق طلاقا او قال لها طلق نفسك او انت باين ونوى
الثلاث والدليل على انه يحتمل التعميم انه لو اطلق الثلاث به فقال انت طالق ثلاثا صح
ذلك وكان ثلاثا منتصبا على التفسير والتفسير انما يقع ببيان محتمل اللفظ لا بغيره *
وكذا اذا قيل فلان طلق امرأته صح الاستفسار عن العدد فيقال كم طلقها ولولم يحتمل
العدد لما استقام الاستفسار * ولنا انه نوى ما لا يحتمل لفظه فقلت نيته كما لو قال لها
زوري اياك او حجي ونوى به الطلاق وهو هذا لان المذكور وهو طالق نعمت المرأة لاسم
الطلاق وهو بنفسه لا يحتمل المدد والتعميم لانه نعمت فرد والفرد لا يحتمل العدد
بوجه لا يقال للمنى وللثلاث طالق بل يقال طالقان وطالوق وهذا لا خلاف فيه فان
عند الخصم على النية في الطلاق الذي دل عليه طالق لافي طالق ولكن ذلك الطلاق
ثبت مقتضى لانه لا يكون صادقا في هذا الوصف الا بوقوع طلاق عليها سابق ليصح
الوصف بناء عليه وذلك يقتضي ايقاعا من قبل الزوج وفي تصرفه ذلك ثبتهما ليصدق
هذا الوصف منه صدقا واذا كان باننا اقتضاء كان فيم وراء تصحيح الكلام في حكم غير
المفوض فلا تعمل نية التعميم فيها لانها لا تعمل الا في المفوض * وقوله لان المذكور
نعمت المرأة اي المذكور وصفها الذي هو ليس بمحل للنسبة لا الطلاق الذي هو محل

ولهذا قلنا فيمن قال
لامرأته انت طالق
ونوى به الثلاث ان
نيته باطلة لان المذكور
نعمت المرأة والطلاق
الواقع مقدم عليه
اقتضاء لكنه
ضروري لا عموم له

النية والطلاق الواقع بهذا الكلام ثابت شرعا مقدما على المذكور اقتضاء لالفة *
 لان المذكور هي المرأة بوصفها اي بوصفها لا بالطلاق لان قوله انت عبارة عن المرأة
 وطلق عبارة عن الوصف والمرأة بجميع اوصافها ليست باسم للطلاق ولا لفعل الايقاع
 الذي يصدر من الزوج ولا لاثار الفعل وهو الوقوع فلم يكن شئ منها تابنا لفة *
 لكنه اي لكن الاقتضاء يعني مقتضى اولكن الطلاق الواقع ضروري لاعومله لماصر
 فلم يكن الطلاق تابنا في حق نية الثلاث فكان ناويا عموم مالم يتكلم به فلم يصح *
 وقد عرفت بهذا ان في كلام الشيخ تقديمنا وتأخيرنا * وترتيبه والطلاق الواقع مقدم
 عليه الاقتضاء لان المذكور هي المرأة بوصفها لا بالطلاق لكن الاقتضاء ضروري لاعومله
 وانه قد نوى عموم مالم يتكلم به فلم يصح * وقوله ولم يكن المصدر ههنا اي في قوله
 انت طالق تابنا لفة جواب عما يقال يقال لانتم ان الطلاق ثابت اقتضاء بل هو ثابت لفة
 كما في قوله طلق نفسك لان كل مشتق اسما كان او ضلادال على المصدر لفة فكان ثبوت
 الطلاق في قوله انت طالق من حيث اللفظة فيصح نية التعميم فيه * فاجاب وقال نعم
 الامر كما قلت الان دلالة لفة على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه
 كضارب وقائم وجالس يدل على الضرب والقيام والجلوس في الدوات الموصوفة بها
 لاهل المصدر قائم بالوصف وههنا وصف المرأة بالطالقية فدل لفة على طلاق قائم
 بها هو مصدر كقولك طلقت المرأة طلاقا لاهل طلاق قائم بالزوج هو بمعنى التطلق
 وانما ثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المرأة فكان امرا شرعيا لائقوا * ولان العت
 لفة يدل على وجود الوصف ولكن لاثاره في ابجاده فان قولك ضارب واجالس مثلا
 يدل على قيام الضرب والجلوس بالموصوف ولكن لاثاره في اثبات الضرب والجلوس
 اصلا بل ان كانا ثابتين كان الكلام صدقا والواقع كذبا وانفوا وههنا ثبت بهذا الكلام
 الطلاق الذي لم يكن موجودا اصلا تصحيا له كان شرعيا لائقوا * ولا يقال انت
 طالق جعل انشاء في النزع وخرج عن كونه اخبارا وصار معناه انشئ الطلاق فلم يكن
 ثبوت الطلاق به من باب الاقتضاء لان ذلك من ضرورة صحة الاخبار * لانا نقول معنى
 صيرورته انشاء هو الذي ذكرنا من ثبوت الطلاق اقتضاء لغيره من حيث ان الطلاق لم
 يكن تابنا وثبت به معنى انشاء ولكن طريق ثبوته ما ذكرنا فلم يخرج عن معنى الاخبار بالكيفية
 ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان قال المطلقة
 والمسكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق ففرقا ان كونه انشاء مبني على الاقتضاء * وكذلك
 ضربت بناء على مصدر ماض يعني وكان اللفظ يدل على مصدر قائم بالموصوف لا بالواصف كذا
 قولك ضربت يدل على مصدر ماض لاهل مصدر ثابت في الحال وقوله طلقك موضوع على

لان المذكور هي المرأة
 بوصفها وقد نوى
 عموم مالم يتكلم به
 والعلم من اوصاف
 العظم ولم يكن المصدر
 ههنا تابنا لفة لان التمسك
 يدل على المصدر
 الثابت بالموصوف لفة
 ليصير الوصف من
 المتكلم بناء عليه فاما
 ان يصير الوصف
 تابنا بالواصف بحقيقته
 تصحيا لوصفه فاصر
 شرعي ليس بلفظي
 وكذلك ضربت بناء
 على مصدر ماض
 وطلقتك موجب
 مصدر من قبل المتكلم
 فكان شرعيا

مثاله فبدل على مصدر ماضى نكرة لا على مصدر فى الحال فينبغي ان يلقوا لان
التطبيق لم يكن موجودا فى الزمان الماضى ليصح بناؤه عليه لكنه جعل انشاء
شرما تفهيمه له ووجب مصدرا من قبل المتكلم فى الحال فكان المصدر الثابت شرما
لا لقوا فلم تفصح فيه نية التعميم لثبوته اقتضاء قوله (واما البيان) جواب عما يقال
ان البيان فى قوله انت باين نعت مثل طالق فى قوله انت طالق فبدل لغة على قيام
البنينة بالموصوف ليصح بناؤه عليه وهى لم تكن موجودة قبل التكلم وانما ثبتت شرما
بطريق الاقتضاء تفهيمه له ثم صحت نية التعميم فيها عدم حتى لو نوى الثلاث بقع
فليكن كذلك فى طالق ايضا لان الصريح اقوى من الكناية * فقال قد سلسا
ان البيان وما يشبهه من الكسائيات كالحلية والبرية مثل طالق من حيث انه نعت فرد
ولادالة على المدد وان ثبوت البنينة بطريق الاقتضاء مل بثبوت الطلاق فى طالق وهو
معنى قوله مقتضى لواقع ٢ لانها امتزاج من حيث ان البنينة الباقية به وان كانت باقية بالاقتضاء
تصل بالمرأة للحال اى يظهر اثرها فى الحال حتى حرم الوطى والدواعى على الزوج
* واتصالها وجهان اى وثبوت البنينة فى الحال اقتضاء طريقان ثبوت بنينة تقطع الملك
اى الحل الثابت للزوج فى الحال وبوت بنينة تقطع الحل اى حل الحلية بان لا تبقى المرأة محلا
للكاح فى حقه فكان الثابت بطريق الاقتضاء متنوما فى نفسه * فتعدد المقتضى حكما وهو قوله
انت باين بواسطة تعدد المقتضى وهو البنينة بمعنى صار قوله انت باين محتملا لبنينتين بسبب
انقسام البنينة الى كاملة ونافصة فان اريد به الكاملة كانت هى الباقية اقتضاء دون الباقية ومن
شرطها وقوع الثلاث واليه اباها فتمت شروطها فوقع الثلاث وان اريد به النافصة فهى
تثبت اقتضاء دون الاولى وهو معنى قوله على الاحتمال ثبت ان كل واحد منهما يثبت
مقتضى لفظ ومحتملاه فاذا نوى الثلاث فقد عين احد محتمليه فصح تعينه وادانوى
طلاق البنينة تعين الادنى لانه متيقن به * واما طالق فلا يتصل بالمرأة للحال اى فى
الحال واللام هو وقت اى لا يثبت حكمه واثره فى الحال لبقاء جميع احكام الكاح من حل
الوطى ووجوب النفقة والسكنى ٢ لان حكمه فى الملك اى فى ازالته * معلق بالشرط
وهو اقتضاء المدة اوجبه اياها عند ابي حنيفة رحمه الله وحكمه فى الحل اى فى
ازالة حل الحلية * معلق كمال العدد وهو اضع الطلقتين الاخرين ١ وانما حكمه
لحال اى السابى فى الحال ولفظ الحكم توسع انعقاد العلة اى انعقاد علة توجب
الحكم فى آوانه ويحتمل ان يكون اثرها زوال الملك باقتضاء العدة ويحتمل ان يكون
زوال الحل بانضمام من عليها اليها وهذا الانعقاد فى ذاته غير متنوع فلا تعمل فيه اية ولو تنوع
انما يتنوع بواسطة المدد اى اذا اردت ان تقسمه على نوعين لا يملكك ذلك الا باتفاق

واما البيان وما يشبهه
ذلك قبل طالق من
حيث انه نعت مقتضى
لواقع غير ان البنينة
تصل بالمرأة للحال
ولا اتصالها وجهان
انقطاع يرجع الى
الملك وانقطاع يرجع
الى الحل فتعدد
المقتضى بتعدد
المقتضى على الاحتمال
فصح تعينه واما
طالق لا يتصل بالمرأة
لحال لان حكمه فى
الملك معلق بالشرط
وحكمه فى الحل معلق
بكمال العدد وانما
حكمه للحال انعقاد
العلة وذلك غير متنوع
فلا يتنوع المقتضى الا
بواسطة المدد فيصير
المدد اصالا

العديده فيصير حيثئذ نفس الطلاق مؤثرا في ازالة الملك والطلاق الثلاث مؤثرا في ازالة الحل
مثل اليئونة الخفيفة والغليظة واذا لم يقم الاواسطة العدد صار العدد في النويح
وازالة الحل فلم يثبت مقتضى قوله انت طالق اذ لا دلالة له على العدد بخلاف اليئونة
لانه متشعبة بنفسها فيصالح كل نوع مقتضى قوله انت باين * وذكر في الطريقة البرغرية
هذه العبارة ولا يلزم اذا قال انت باين وانت حرام لانه وان كان نقضا ولكن لما كانت
اليئونة متنوعة الى خفيفة وغليظة وهذا الثمت يثبت باحدى اليئونتين كان له ان يعين
احدهما فاذا عين ثبت ذلك الوجه اقتضاء صار كما لمنصوص عليه ومعلوم ان اليئونة الغليظة
لا تثبت الا بسبها وهو التطلقات الثلاث كتبت الثلاث اقتضاء ايضا فاما الثمت في قوله انت
طالق فلا يثبت الا بالطلاق والطلاق الواحد يثبت هذا الوصف والثاني والثالث ضم
عدد آخر اليه فيكون تعميم المقتضى وفي البان ما ابتناهم اليئونة لانا لا نجتمع بين اليئونة
الخفيفة والغليظة بل ثبت احدهما لا يثبت الثمت اقتضاء الا ان ذلك المقتضى لا يثبت
الا بسبه فيثبت بسبه اقتضاء قوله (ولذا قال لها طلق نفسك) يحتمل ان يكون
ابتداء كلام مالا لهموم المذوف * ويموز ان يكون من تمة المسئلة الاولى بيانا
لفرق بينه وبين قوله طلقتك والمسائل المذكورة * يعني قوله طلق نفسك
يخالف ما ذكرنا من المسائل حيث صحت نية الثلاث فيه دونها لان المصدر ههنا
ثابت لفة لا اقتضاء لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل اى المصدر الذى
دل عليه في المستقبل ولا يتوقف ذلك على وجود الفعل في المستقبل بل يتوقف
على تصور وجوده فيه وهو ثابت فصيح الامر لفة واذا صح كان المصدر ثابتا لفة
لانه مختصر من قوله افعلى التطلق على مثال سائر الافعال اى الامر بها
فان قولهم اكتب واضرب واجلس ونحوها مختصر من قولهم افعلى الكتابة وافعل
الضرب وافعل الجلوس وكذا ضربت وبضرب مختصر من قولهم فعل الضرب
في الزمان الماضى وفعل الضرب في الزمان المستقبل واذا كان المصدر ثابتا لفة
احتمل الكل والاقل كما لو قال لها طلق نفسك طلاقا وكسائر اسماء الاجناس فانها
تحتمل العموم والخصوص على مامر يائه * واما طلقت نفسك اى اخبار
عن نفس الفعل ووجوده في الزمان الماضى ونفس الفعل في حال وجوده لا يعتمد
بالزعية * او معناه طلقت ذاته نفس الفعل فانه جعل انشاء وتطبيقا في الشرع لانه
اخبار عن طلاق موجود قبله فصار قوله طلقت كسائر افعال الجوارح والفعل
حال وجوده يستحيل ان يعتمد بالزعية كالخطوة لا يصير خطوتين بالزعية فلهذا
لا يعمل نية الثلاث فيه * وذلك اى قوله طلق نفسك في دلالاته على المصدر

واذا قال لامرأته
طلقى نفسك صحت نية
الثلاث لان المصدر
ههنا ثابت لفة لان
الامر فعل مستقبل
وضع لطلب الفعل
فكان مختصرا من
الكلام على سائر
الافعال فصار مذكورا
لفة فاحتمل الكل
والاقل كسائر اسماء
الاجناس واما طلقت
نفسك الفعل ونفس
الفعل في حال وجوده
لا يعتمد بالزعية
وذلك مثل قول
الرجل ان خرجت
فبىدى حرائره تصح
نية السفر لان ذكر
الفعل لفة ذكر المصدر
فاما المكان ثابت
اقتضاء ففسدت نية
مكان دون مكان

ولا يلزم اذا حلف لا يساكن فلانا ونوى ﴿ ٢٥١ ﴾ السكنى في بيت واحد انه يصح والمكان

ثابت اقضاء لان

تعيين المكان لغو حتى

لا تصح نيته لو نوى

بنتابيه لكن نيته جل

اليوت تصح لانه

راجع الى تكميل فعل

المساكنة لانها مفاعلة

وانما يصدق بين اثنين

على الكمال اذا

جمعهما بيت واحد

لكن اليين وقت على

الدار وهذا قاصر

عادة فصحة نيته الكمال

والمساكنة ثابته لانه

فصح تكميلها ولا يلزم

عليه رجل قال الصغير

هذا ولدي فجمعت ام

الصغير بعد موت القتر

وصدقته وهي ام

معروفة انها تأخذ

الميراث وما ثبت

الفراس المقتضى

لان الكاح ثبت بينهما

مقتضى النسب فكان

مثل ثبوت البيع في

قوله انا حق عبدك في

بلف درهم لكن

المقتضى غير مشوع

فيصير في حال بقاءه

مثل النكاح المقعود

قصدا

لغة مثل قوله ان خرجت فبدي حرف في دلالة عليه فانه اذا قال ان خرجت فبدي
حروفي به السفر خاصة صدق فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدق في الحكم * وقال
القاضي ابو هيثم من القضاة الاربعة لا يصدق ديانة ايضا لانه ذكر الفصل وانه
لا عموم له فلا يحتمل التخصيص كما في الاحتسار * قال وجواب الكتاب اى الجامع
محمول على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهكذا كان في بعض النسخ الضيقة *
ولكن جواب الظاهر ما ذكرنا لان ذكر الفعل ذكر المصدر لغة والمصدر نكرة في موضع
التي فصار عاما بصفاته ومن صفاته انه قد يكون مديدا ومثل الخروج الى السفر
وقد يكون قصيرا مثل الخروج الى السوق والمسجد ويعرف اختلافهما باختلاف
احكامهما فانه يتعلق بالسفر احكام لا تتعلق بغيره فصح التخصيص فيما بينه وبين الله
تعالى ولم يصدقه القاضي لان فيه تخفيفا عليه * وهذا بخلاف قوله طلقك لان صيدته
تدل على مصدر ماض ولا مصدر في الماضي الى آخر ما ذكرنا وهذا مستقبل
لدخول حرف الشرط فيه فكان مثل قوله طلق نفسك فيقبل التعميم فيصح تخصيصه
قوله (ولا يلزم) الى آخره * اذا حلف لا يساكن فلانا ولا نيته فاليين واقعة
على الدار والبيت لان المساكنة مقابلة من السكنى وهي المكث في مكان على سبيل
الاستقرار والدوام فيكون المساكنة بوجود هذا الفعل منهما على سبيل المخاطبة
والمقارنة وذلك اذا سكنا بيتا او سكنا في دار كل واحد منهما في بيت منها لان جميع
الدار مسكن واحد * فان نوى حين حلف ان لا يساكنه في بيت واحد صحمت نيته
ولم يحث بالمساكنة في الدار وكان ينبغي ان يلغو نيته لان المسكن غير ملفوظ وانما ثبت
اقتضاء نية التخصيص فيما لا لفظ له باطلا * الا انها صحمت من حيث انه نوى
محتمل كلامه بان المساكنة فعل يقوم بهما وذلك في ان يصل فعل كل واحد
منهما بفعل صاحبه وانما يحصل ذلك في بيت واحد على الكمال واما في الدار فيحصل
الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى فانما
لم ينو شيئا يحث بمجاز السكنى لان السكنى في دار واحدة تسمى مساكنة هرثا
وان كان كل واحد ساكنا في بيت * وفي البيت الواحد يحث حينئذ بهموم الجواز
* واذا نوى البيت الواحد فقد نوى نوعا من انواع المساكنة فصيح * لكن نيته جل
اليوت يصح يعني نيته جلة اليوت اى مطلق اليوت من غير ان يعين واحد منها
تصح * من اجل في الكلام اذا ايم * عادة متصل بالدار وقوله وهو قاصر
معرض يعني اليين واقعة على المساكنة في الدار وان كان معنى المساكنة فيها قاصرا
باضمار العرف فان المساكنة فيها تسمى مساكنة في العرف قوله (ولا يلزم عليه)

أى على ما ذكرنا أن مقتضى لا يقبل العموم وأنه فيما وراء تصحيح الكلام في حكم
العدم المسئلة المذكورة فإن الفراش فيها ثبت مقتضى للنسب وقد ظهر ثبوته فيما وراءه
وهو الأثر * فقال قد سلمنا أنه ثبت مقتضى إلا أن النكاح غير ممنوع لا يقال
نكاح يوجب الأثر ونكاح لا يوجب به بل الأثر من لوازم النكاح وأحكامه كالملك
في البيع فإذا ثبت النكاح مقتضى ثبت حكمه وهو الأثر مثل النكاح
المعقود عليه قصدا * الأثر أن بطلان النكاح لما كان من لوازم الملك يثبت بالبيع
الثابت مقتضى أيضا كملك مثل ما إذا قالت امرأة لولي زوجها اعتق عبدك
هذه هي بالقدرهم أو قال رجل لولي منكوحته اعتق أمك هذه هي بالقدر ففصل
يثبت البيع وبطلان النكاح أيضا لأنه من لوازمه فكذا هذا * ولا يقال لأنهم إن الأثر
من لوازم النكاح وأحكامه فإنه قد يوجد بدونه كنكاح الكافرة والامة * لانا نقول
أنما منع الأثر هناك بعارض الكفر والرق كما يمنع الحل بعارض الطهار والاعتكاف
والحيض الأثرى أنه لو زال المانع بان أسلمت المرأة أو عتقت الامة كان الأثر
ثابتا بذلك النكاح مثل ثبوت الحل بزوال تلك العوارض ولو لم يكن موجبا للأثر
في الأصل لم يثبت الأثر به عند زوال المانع * وذكر شمس الأئمة رحمه الله أن ثبوت
النكاح هنا بدلالة النص لا يقتضاه إذ لا يتصور ولدنا الأبوالد ووالدة فكان
التخصيص على الولد تخصيصا على الوالد والوالدة دلالة كالتخصيص على الأخ يكون
تخصيصا على أخ آخر إذا اخوة لا يتصور إلا بين شخصين وقد بينا أن الثابت بدلالة النص
يكون ثابتا بمعنى النص لغة لأن يكون ثابتا بطريق الاقتضاء مع أن اقتضاء النكاح
هنا كإقتضاء الملك في قوله اعتق عبدك هي على الف وبعد ما ثبت العقد بطريق الاقتضاء
يكون باقيا لا باعتبار دليل مسبق بل لانعدام دليل مزيل فرضائه منه بينهما بالوفات
وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث * وهو معنى قول الشيخ فيصير في حال
بقائه مثل النكاح المعقود قصدا قوله (والثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص أيضا)
يعنى كان المقتضى لا يحتمل التخصيص لأنه يقبل العموم فكذا الثابت بالدلالة لا يحتمل
التخصيص أيضا لأن معنى التخصيص بيان أصله الكلام غير متناول له وقد بينا أن الحكم الثابت
بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبما كان معنى النص متناولا له لغة لا يلقى احتمال كونه غير
متناول له وإنما يحتمل إخراجهم من أن يكون موجبا للحكم فيه بدليل يعترض عليه وذلك يكون
نحضا لا تخصيصا وأما الثابت بإشارة النص فبعض مشايخنا منهم القاضي أبو زيد رحمه الله
لا يحتمل الخصوص أيضا لأن معنى العموم مما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الإشارة إليه
من غير أن يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه

والثابت بدلالة النص
لا يحتمل الخصوص
أيضاً لأن معنى النص
إذا ثبت كونه حلة
لا يحتمل أن يكون غير
حلة وأما الثابت
بإشارة النص فيصالح
أن يكون عاماً يخص

معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص * قال القاضي الامام الاشارة زيادة معنى على معنى النص وانما ثبت بايجاب النص اياه لاحتماله فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت * قال شمس الاثمة والاصح انه يستلزم ذلك لان الثابت باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصفة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته * وذكر بعض الشارحين ان صورته ما قاله الشافعي رحمه الله لا يصلي على الشهيد لانه حي حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى * بل احياء عند ربهم * والاية مسوقة لبيان علو درجاتهم * فاورد عليه ما روى انه عليه السلام صلى على جزء سبعين صلوة * فاجاب بان تلك الاشارة حصت في حقه او هو خص من عموم تلك الاشارة فثبت في حق غيره على العموم وقد بينا ضعف هذا فيما تقدم قوله (ومن الناس من عمل في النصوص) اى استدلبها بوجوه اخر غير ما ذكرنا * وهى فاسدة عندنا * واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في عمل النطق وجعلوا ما سميته عبارة وشارة واقتضاء من هذا القبيل * وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ في عمل النطق * ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون السكوت عنه مواظا في الحكم للمنطوق به ويسمونه مخفى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذى سميته دلالة النص * والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون السكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المبرر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر * ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على ثمانية اقسام * فبها مبادئ الشيخ بذكره في التمسكات الفاسدة ان النص على الشيء باسمه العلم اى بالاسم الذى ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الفسل والاشياء الستة في حديث الربوا او اسما لحا كقوله زيد قائم * يدل على الخصوص اى على تخصيص الحكم بالنصوص عليه وقطع المشاركة بينهما وغيره من جنسه عند قوم منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد المر والرودى وبعض الخنابة والاشعرية ويسمى هذا مفهوم القرب * وعند جمهور العلماء لا يدل على التخصيص ونفى الحكم عامده * تمسك الفريق الاول في ذلك بان مفهوم القرب لولم يوجب التخصيص لم يظهر لتخصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواء ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد ولا له لوقال لمن يخاصمه ليست اى زانية ولا اختى زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولهذا قال مالك واجد بن حنبل يجب حداثته على القائل بعد استجماع شرائطه ولولم يكن دليلا لتبادر الى الفهم ذلك اذ لا موجب لتبادر الى الفهم الا للدلالة * يؤيده قوله عليه السلام * الماء من الماء فان الانتصار رضى الله عنهم فهموا التخصيص منه حتى استدلو به على نفي وجوب

ومن الناس من عمل
بالنصوص بوجوه
اخرى فاسدة عندنا
من ذلك انهم قالوا
ان النص على الشيء
باسمه العلم يدل على
الخصوص قالوا
وذلك مثل قوله عليه
السلام الماء من الماء
فهم الانتصار رضى الله
عنهم من ذلك ان
الفسل لا يجب
بالاكسال لعدم الماء
وقلنا نحن هذا باطل
وذلك كثير
في الكتاب والسنة
قال الله تعالى ذلك
الدين القيم فلا تظلموا
فيه انفسكم والظلم
حرام في كل وقت

الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفتحوا العرب * ومن
 اوجب التمل بالاكسال لم ينعموا الفريق الاول من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث ولكنهم
 قالوا ينسخ مفهومه بقوله عليه السلام ماذا التقي اخناتان وجب العسل * وكان هذا دليلا على
 اتفاق الفريقين على القول بالمفهوم * والمراد بالماء الاول في الحديث الماء الطهور والثاني
 المني * وكلمة من لسيبة اى استعمال الماء لاجل الاغتسال واجب بسبب المني * والاكسال
 ان يجمع الرجل ثم يضر ذكره بعد الابلاج بلا تزل يقال اكسل الفحل اى صار ذا اكسل
 كذا في الفائق * وتمسك الجمهور في ذلك بالكتاب والسنة فانه تعالى قال * فلاتظنوا فيه
 انفسكم * اى في الاشهر الاربعة الحرم وهى رجب وذو القعدة وذو الحجة والحرم ولم يدل ذلك
 على اباحة الطلم في غيرها * وقال تعالى * ولاتقولن لشيئ انى فاعل ذلك خدا الا ان
 يشاء الله * اى الا ان شاء الله ثم لم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالفسد دون غيره
 من الاوقات في المستقبل * ومثله قوله تعالى * وما تدري نفس ماذا تكتب خدا * وقال النبي
 صلى الله عليه وسلم لا يولن احدكم في الماء الدائم ولا يقتسلن فيه من الجنباة * ثم لم يدل ذلك
 على تخصيص الجنباة دون غيرها من اسباب الاغتسال * وقوله ولانه عطف على ما تقدم
 من حيث المعنى وتقدير الكلام * قلنا نحن هذا اى ما قالوا ان التخصيص بالاسم العلم يدل
 على التخصيص باطل لان ذلك اى التخصيص بالاسم العلم بدون الدلالة على الخصوص كثير
 ولانه يقال الى آخره * لان النص لم يتناوله قال الشيخ في شرح التلويح النص متى اوجب
 حكما مقيدا باسم يكون ذلك دليلا على بؤمه في ذلك السمي ولا يتناول غيره فلا يصير النص
 بذلك الاسم مانعا لبوت الحكم في سائر الاحمال لانه لم يتناولها الا ترى انه لم يتناول سائر الاحمال
 في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول سائر الاحمال لنفي الحكم مع انه
 لم يوضع لنفي اولى * فكيف يوجب النفي وهو ضده * وذكر في بعض الشروح ان
 الثبوت مع الانتفاء ضدان ولهذا يستحيل اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد كما في الحركة
 والسكون والسواد والبياض فابوجب السواد لا يوجب البياض وان كانا في محلين فكذلك
 الثبوت والانتفاء لا يصلحان موجعين لعل واحدة وان اختلفت المحل كالسواد والبياض
 * واعترض عليه بان ما ذكرتم عدا اختلاف المحل فمسل لان من شرائط التنافي اتحاد
 المحل الا ترى ان السكاح يوجب المحل في حق الزوج والحرم في حق غيره وكذا الاستبراء
 على المباح يوجب المحل في حق المستولى والحرم في حق غيره وكذا الامر بالشيئ ايجاب في حقه
 ونهى عن ضده فكذا النص يجوز ان يكون مبتلا للحكم في المنصوص عليه ونافيا عن غيره
 * واجيب بان المنع استعمال اجتماعهما بسببين مختلفين وانما قلنا ان ما يكون مؤثرا في ابيات
 شيء لا يجوز ان يكون مؤثرا في ابيات ضده والحرم على الغير فيما ذكرتم لم يثبت بالسكاح

ولانه فقال له ان
 اردت ان هذا الحكم
 غير ثابت في غير
 المسمى بالنص فكذلك
 عند لان حكم النص
 في غيره لا يثبت به بل
 بعلة النص وان معنى لا
 يثبت فيه يكون النص
 مانعا فهذا غلط ظاهر
 لان النص لم يتناوله
 فكيف يمنع ولانه لا
 يوجب الحكم في المسمى
 فكيف يوجب النفي
 وهو ضده

نفسه ولا بالامتلاء ولكن لان المحل لا يقبل الاحلا واحدا فاذا ثبت في حق الزوج
والمستولى اثني من غيرهما ضرورة فكان المثبت للحرمة على الغير ثبوت المحل وكذا
الامر لما اوجب المأمور به ومن ضرورة الاتيان به ترك ضده لان الاشتغال بضده يؤدي
الى تقويته ثبت حرمة الضد او كراهته بوجوب المأمور به لا بالامر نفسه ولكن الحرمة على
الغير وحرمة الضد اضيق الى الكاح والامر لاصاحهما اليها فاما بوث الحكم
في محل فقد يستغنى عن التي من غيرهما فلا يجوز ان يضاف التي بلا ضرورة الى المثبت وهو النص
* وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل وفيه دليل على ان القول بالتخصيص بالمحل
اذ لو كان لخصوص الاسم اثر في نفي الحكم من غيره لامتنع القياس لان الحكم بالماله
لا يتعدى مع قيام المانع ولامانع اقوى من النص اذ التعليل في مقابلته يؤدي الى ابطاله
وهو باطل ولكنهم قالوا النص الوارد في الاصل وان دل على نفي الحكم في الفرع وهو
المسكوت عنه لكنه يدل عليه مفهومه لا بصريحه والمفهوم لا يعم من اقياس فلا يعضى القول به
الى ابطال القياس بل الى التعارض * ولان من شرط القياس مساواة الفرع الاصل
في المصلحة المناسبة للحكم ومن شرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت المطوق في تلك
المصلحة اذ لو كان مساويا له لكان مفهوم موافقة فاذا امكن قياس المسكوت على المطوق ثبت
ان لا مفهوم لانتفاء شرطه وهو عدم المساواة ، وتخصيص الشئ المعقاه بالذکر
في قوله وقد اجمع الفقهاء لا يوهنك ان القول بعدم جواز القياس كاذب اليه فتاه يدل
على ثبوت التخصيص بالتخصيص على الشئ بالاسم وان عدم جواز القياس بناء
عليه فانهم انما لم يحوزوه لتزده من ان يكون صوابا وخطأ لان نص يمنع منه بمنزلة العمل
بغير الفاسق فانه لا يعمل بغيره لضعف في سنده لان نص مانع من العمل به * وانما خصصهم
لان الاحتجاج على الخصم ثبت بقولهم لا يقول نفاة القياس * ورأيت في بعض النسخ
لو كان مفهوم القبح جنة لكان يلزم من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل
ظاهرا لانه يؤدي بظاهرا الى ان غير زيد ليس موجود وفيه انكار وجود الصانع جل جلاله
وان غير محمد عليه السلام ليس برسول وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذلك اما يؤدي
اليه ثم اجاب الشئ عما استدلوا به من قوله عليه السلام الماء من الماء بان الاستدلال من الانصار
رضي الله عنهم على انحصار الحكم على الماء لم يكن لما توهم الخصم من دلالة التخصيص على
التخصيص بل بلام المعرفة المسترفة للجنس المعرفة له عند عدم المعهود الموحية بالانحصار
* او لما روي في بعض الروايات * لا ماء الا من الماء * وفي بعضها ان الماء من الماء فان ذلك يوجب
الحصر والتخصيص بالاتفاق * وعدنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستغراق
والانحصار كما قالت الانصار ومعه وجوب جميع الاغسلات من المني اي يسهل لكن لما دل

وقد اجمع الفقهاء
على جواز التعليل
ولو كان لخصوص
الاسم اثر بالمنع في غيره
لصار التعليل على
مضادة النص وهو
باطل واما الماء من الماء
فان الاستدلال منهم
كان بلام المعرفة وهي
لاستغراق الجنس
وتعريفه وعندنا هو
كذلك فيما يتعلق بيمين
الماء غير ان الماء ثبت
حياته مرة وثارة دلالة

العلل على وجوب الاختصاص من الحيض والنفس ايضا في الانحصار فياخذوا حديثا على ان
 وصار معناه جميع الاختصارات التي تتعلق بقضاء الشهوة منحصرة في المني لا يثبت بغيره وهو معنى
 قوله فيما علق بالماء فلي هذا ينبغي ان لا يجب الاختصاص بالاكسال لعدم المالكين الماء فيه ثابت
 لان الماء يثبت حيا مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقاء الختانين وتوارى الحشفة كما كان
 لتزول الماء كان دليلا عليه فاقم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث في
 مقام المشقة ثبت ان وجوب التصل في الاكسال مضاف الى الماء ايضا فكان هذا مانقولا بموجب
 العلة * واما فائدة التخصيص عندنا فهي ان يتأمل المستبطلون في علة النص فيثبتون الحكم
 بما في غير النص من المواضع لينا للوارد درجة المستبطلين وثوابهم وهذا لا يحصل اذا واد
 النص صامتا تناول الجنس كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله قوله (ومن ذلك) اي
 ومن العمل بالوجوه الفاسدة ان الحكم اذا اضيف الى معنى بوصف خاص يعني اذا تعلق
 الحكم باسم عام مقيد بوصف كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم
 عام في جنسه ووصف السوم يختص ببعضه لا بأكمله بخلاف قوله تعالى يحكم بها النبيون الذين
 اسلموا فانه ووصف النبيين اجمع وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجره فان وصفه
 رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات * فان ذلك دليلا على تقيده اي في الحكم عند عدم ذلك
 الوصف كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفة * وحقيقته ان يكون الحكم
 صفتان فخلق الحكم باحدى الصفتين يدل على تقيده ايضا فله في الصفة كقوله تعالى
 منكم متمدا * وقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة من باع نخلا مائة
 للبائع) فخصيص العمد والسوم والتأخير بالذكر يدل على في الحكم مما عداها
 والشافعي وجهور اصحابها وهو قول داود واصحاب الظواهر وجاعة من الحكم
 وابي حنيفة ومير بن النخعي وجاعة من اهل العربية * وعندنا لا يدل واليه ذهب ابو العباس
 بن شريح وابوبكر القفال الشافعي والفرزاني من اصحاب الشافعي والقاضي ابوبكر الباقلاني
 وجهور المتكلمين واحتج الفريق الاول بما روي ان اباعيد القاسم بن سلام وهو من اهل
 حكي من العرب استمالهم المفهوم وقال في قوله عليه السلام في الواجد يحل عقوبته وهو ضمه
 انه يدل على اني من ليس بواجد اي مطلق من ليس يعني لا يحل عقوبته اي من جنسه
 * وعرضه اي مطالبته * وبان من قال لغيره اشترى عبدا اسود فبهم منه في الابيض واذا قال
 اضربه اذا قام فبهم منه المنع اذا لم يقم * وبان تخصيص الوصف لو لم يدل على في الحكم مما عداها لم
 يكن لذكره فائدة فلهما استوت العلوفتان السائمة في وجوب الزكوة بل تذكر السائمة فائدة
 وتخصيص آحاد الفقهاء هو البلاء بغير فائدة يمنع تخصيص الذارع اولى * واحتج الفريق الثاني بان في
 الحكم من غير النص من لا يفيهم من مجرد الالباب لا يقل متواتر من اهل اللغة او جازم في التواتر

من ذلك ما حكى من
 اكتشاف ان الحكم
 اذا اضيف الى معنى
 بوصف خاص كان
 دليلا على تقيده عند
 عدم ذلك الوصف
 وعندنا هذا باطل ايضا

كلمة بان قولهم ضررب وقول وامثالهما لتكثير وان قولهم حلیم واعلم وقدير واقدر
 للبالغة ونقل الاحاد لا يكفي اذا الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى بقول الاحاد مع
 جواز القلط لاسبيل اليه ولم يوجد * ولا يحسن الاستفهام فان قال ان ضربك زيد مامدا
 فاضربه حسن ان يقال ان ضربني خاطئا هل اضربه واذا قل اخرج الزكوة من ماشيتك
 الساعة حسن ان يقال هل اخرجها من العلوفة فحسن الاستفهام دل على انه غير مفهوم
 فانه لا يحسن ذلك في المنطوق * ولا يقال انما حسن لانه قد يراد به النفي مجازا *
 لانا نقول الاصل انه اذا احتمل ذلك كان حقيقة وانما يرادى المجاز لضرورة دليل
 ولا دليل * وبان الخبر عن دى الصفة لا يبق غير الموصوف فان للرجل اذا قال قام اسود او خرج
 لم يدل على نفيه عن اليبض بل هو مسكوت عن اليبض فكذلك الامر * ومفهوم الاسم واللقب
 فان الاسماء موضوعة لتمييز الاجناس والاشخاص كالانسان فريد والصفات موضوعة لتمييز
 النعوت والاحوال كطويل وقصير وقائم وقاعد فاذا كان تقييد الخطاب بالاسم لا يدل على نفيه
 عما عداه فانه اذا قيل في الابل الزكوة لا يدل ذلك على نفيها عن البقر وجب ان يكون
 التقييد بالصفات بمنابته * وبان اهل اللغة فرقوا بين العطف وبين النقص وقد قالوا اضرب
 الرجال الطوال والقصار عطف وليس بنقص ولو كان قوله اضرب الرجال الطوال يدل
 على نفي ضرب القصار لكان قوله والقصار نقضا لا عطف * وقولهم لولم يدل تخصيص
 الوصف على نفي الحكم عما عداه لم يبق له فائدة غير مسلم اذ الباعث على التخصيص يجوز
 ان يكون غيره لان في البواحث عليه كثرة * فان قيل لو كان عليه باعث سوى اختصاص
 الحكم لعرفاء مع ككرة خوضا في طلبه وتوفر دوايينا على طلب الحق * قلنا
 ولوقلم ان كل فائدة ينبغي ان تكون معلومة لكم فلعلمها حاصلة ولم نعرفوا عليها فكانكم
 جعلتم عدم العلم بالفائدة علما بعدم الفائدة وهو خطأ * والدليل عليه ان التخصيص
 بالاسم لم يدل على النفي حتى عم الحكم في المكيلات والطعومات في حديث الربا وقد اخص
 بالاشياء الستة مع ان كلام الشارع لا يخلو عن الفائدة واذا طليت الفائدة قيل لعل الداعي اليه
 سؤال او حاجة او سبب لم نعرفه فليكن في التخصيص بالوصف كذلك * ثم نقول للتخصيص
 فوائد * الاول ما بيناه ان لو استوجب جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال ففي
 التخصيص ببعض الالقاب والاصناف بالذکر تعريض للمجتهدين لثواب الجزيل الذي
 في الاجتهاد ليتوفر دواعيهم على العلم بؤدوم العلم محفوظا باقياسهم ونشاطهم في الفكر
 والاستبساط ولولا هذا لذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجازي الحكم لا يبق
 لقياس مجال * الثانية انه لو قال في الغنم زكوة ولم تخصص الساعة لجاز للمجتهد اخراج

السائمة عن العموم بالاجتهاد فخص السائمة بقياس الطلوة عليها ان رأى انها في معناها
اولا يلحق بها فيقي السائمة بعزل عن محل الاجتهاد * الثالثة يجوز ان يكون الباحث
على التخصيص عموم وقوع واتفاق معاملة خاصة او غير ذلك من اسباب لانطلق عليها
ضد علمنا بذلك لا يتزل منزلة علمنا بعدم ذلك بل نقول لعل اليه داعي علم نعرفه * وما
يستدلون به من تخصيصات في الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك
الصفات فالجواب عنها ان ذلك اما لبقائها على الاصل او معرفتها بدليل اخر او بقرينة
مع انها معارضة بتخصيصات لاثرتها في قبضتها كقوله تعالى * ومن قتله منكم متعمدا
في جزاء الصيد اذ يجب الجزاء على الخطي وقوله تعالى * وبناي خالائك اللاتي هاجرن
بعك * والحل ثابت في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق * وقوله جل ذكره * ولا تأكلوا مما راعا
وبدارا * انما انت منذر من تحشيها انما تنذر من اتبع الذكر * فليس عليكم جناح ان تقصروا من
الصلوة ان خفتم وان خفتم في ثنهما * الى امثالها لا تحصى * وهذا المثلثة اصل عظيم في الفقه
ولفريقين كلام طويل يؤدي ذكره الى الاضطراب فلنقتصر على هذا القدر والله اعلم بقوله
(وذلك مثل قوله تعالى) اي نظير ما ذكرنا من الاصل قوله تعالى * ورباكم اللاتي في جوركم
من نسايتكم اللاتي دخلتم بهن * علق حرمة الرتبة بالدخول بامرأة موصوفة بان يكون مضافة
اليها فوجب ان لا تثبت هذه الحرمة عند عدم هذا الوصف * وذلك في الزنا اي عدم الوصف
يتحقق في الزنا فلا تثبت حرمة المصاهرة به * وقوله وذلك دليل على المدعى اي تعلق
الحكم بالوصف فيما ذكرنا مثل تعلق الحكم بالوصف في هذا الحديث وقد دل على عدم الوصف
وهو السوم فيه على عدم الحكم اذ لو لم يدل على التقي لوجب الزكوة في العوامل بالخبر
الطلق وهو قوله عليه السلام * في خير من الابل شاة * فكذا فيما نحن فيه *
ثم الحق الشيخ هذه المسئلة بمفهوم الشرط وجعلها مبنية عليه وبين وجه البناء
فقال الوصف بمنزلة الشرط من حيث ان الشرط انما يدخل على ما هو موجب للحكم
في الحال لولا دخوله عليه فكان الشرط مؤخرا حكمه الايجاب الى زمان جود
الشرط ونافيا في الحال فكذا النص موجب بنقصه لولا الوصف فاذا قيده تأخر
الحكم في ذلك المسمى الى زمان وجوده فكذا بمنزلة واحدة * بوضه ان قوله انت
طالق ان دخلت الدار لا يكون موجبا وقوع الطلاق ما لم يوجد الشرط وبدونه كان
موجبا في الحال فكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راسكة لا يكون موجبا ما لم
يوجد الركوب مع الدخول وقد تقرر من اصله ان التعليق بالشرط يوجب النقي عند
عدمه لما ذكرناه مؤخر فكذا التقي بالوصف * وهذا بخلاف الصلة اي الشرط

(او الوصف)

وذلك مثل قول الله تعالى ورباكم اللاتي في جوركم من نسايتكم اللاتي دخلتم بهن ان وصف كون المرأة من نسايتكم يوجب ان لا يثبت عند عدمه وذلك في الزنا وذلك مثل قوله عليه السلام في خير من الابل شاة وهذه المسئلة بناء على مسئلة التعليق بالشرط على مذهبه لان التعليق عنده يوجب الوجود عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف بمعنى الشرط بانه ان الشرط لا يدخل على ما هو موجب لولا هو صار الشرط مؤخرا ونافيا حكم الايجاب والوصف لولا هو لكان الحكم ناتيا مطلق الاسم ايضا فصار للوصف اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به بخلاف الصلة لانها لا تبدأ الايجاب لا لا اعتراض على ما يوجب فصار بمنزلة الاسم العلم فيعلق بها الوجود ولم يوجب العدم عند عدمه

او الوصف يخالف العلة في انها لا توجب العدم عند العدم لانها توجب الحكم ابتداء
لانه وجد موجب قبلها ثم صارت هي مؤخرة حكم ذلك الموجب الى حين وجودها
فتوجب الوجود عند الوجود والعدم عند العدم بل هي بمنزلة التخصيص بالاسم
العلم فانه لم يوجب النفي لانه اوجب الحكم ابتداء اذ لم يسبقه موجب قبله حتى
صار التخصيص عليه مؤخرا حكمه الى حين وجوده فلذلك لا يوجب العدم عند العدم
هو ضده ان التخصيص انما يوجب الى اذ اتم الكلام بدونه كافي قوله عليه السلام «في الغنم السائمة
زكوة» اذ لو سقطت السائمة لما اختلفت الكلام بخلاف قوله في الغنم زكوة فانه لو اختلف
الغنم لاختل الكلام ولم يبق فيه ما يوجب الحكم بدونه فلا يكون التخصيص به مؤخرا
نافيا * ولنا ان اقصى درجات الوصف اى اعلاها * اذا كان مؤثرا احتراز من مثل
قول الراوى نهي النبي عليه السلام من بيع الحيوان نسيئة فان وصف الحيوة ليس
بمؤثر في حرمة البيع وانما المؤثر وصف النسيئة * ومثال هذا ايضا * في قوله ايضا
رفع الهمام وهو ان قوله هذا يحتمل ان يكون اشارة الى ما قبله من قوله ولا تر لعله
في النفي فرجع ذلك الابهام بقوله ايضا وبين انه نظير التعليق بالوصف كقوله تعالى
* من ساءلكم الاتى دخلتم بهن * ولم يبين انه اذا كان بمعنى الشرط ما حكمه مع ان النزاع
فيه لانه قد تبين حكم الشرط بعد هنا انه لا اثر له في النفي فيقيم منه حكم ما لحق به
ايضا لما قلنا متعلق بقوله وهذا باطل بقوله (ولا يلزم على هذا الاصل) وهو
ان التخصيص بالوصف لا يدل على النفي ماذكر في المبسوط امة ولدت ثلاثة
اولاد من غير زوج في بطون مختلفة بان كان بين الولدين ستة اشهر فصاعدا فقال
المولى الاكبر ولدى لم يثبت نسب الاخرين منه لانه لما خصص الاكبر بالدعوى
صار كانه نفي نسب الاخرين وقال هو ولدى دونهما ولولا التخصيص لثبت نسبهما
ايضا لانهما ولدا ام الولد * ولهذا قال زفر رحمه الله يثبت نسبهما لانه لا اثر
للتخصيص في النفي وقد تبين ثبوت نسب الاكبر من وقت العلوق انها صارت
ام ولده من ذلك الوقت وانها ولدهما على فراشه ونسب ولد ام الولد يثبت من المولى
من غير دهوة الا ان ينفيه ولم يوجد * وقال في الشهادات عطف على قال الاول
اى ولا يلزم ايضا ما قال محمد بن كذا * اما في المسئلة الاولى وهى مسئلة الدعوى
فلم يثبت النفي بالخصوص اى بالتقيد بالوصف فانه لو اثار الى الاكبر وسماه
باسمه فقال هذا ولدى او فلان لم يثبت نسب الاخرين ايضا مع ان التخصيص بالعين
او الاسم العلم لا يوجب نفي الحكم عن غير المشار والمسمى باتفاق بين العامة ولكن

ولنا ان اقصى درجات
الوصف اذا كان
مؤثرا ان يكون علة
الحكم مثل السارق
والزاني ولا اثر لعله
في النفي ومثال هذا
ايضا قوله تعالى
من ساءلكم المؤمنات
فهذا لا يوجب تحريم
نكاح الامه الكتابية
عندنا لما قلنا ولا يلزم
على هذا الاصل ما
قال اصحابنا في كتاب
الدعوى فامة ولدت
ثلاثة اولاد في بطون
مختلفة فادعى المولى
نسب الاكبر ان نسب
من بعده لا يثبت
فبطل تخصيصه نفا
لولا ذلك لثبت
لانهما ولد ام ولده
وقال في الشهادات

والدهوى اذا قال
شهود الميراث لا تعلم له
وارثا في ارض كذا
ان هذا الشهاده لا تقبل
عندنا في يوسف ومحمد
رحمهما الله وجعل
النفي في مكان كذا اثباتا
في غيره اما في المسئلة
الاولى فريقت النفي
بالخصوص لكن لان
الترام النسب عند
ظهور دليله واجب
شرعا والتبري عند
ظهور دليله واجب
ايضا والالتزام بالبيان
فرض صيانة عن النفي
فصار السكوت عند
لزوم البيان لو كان اثباتا
تفويضا لا امره على
الصالح حتى لا يصير
تاركا لفرض وفي
مسئلة الشهادات زاد
الشهود مالا حاجة
اليه وفيه شبهة وبالشبهة
ترد الشهادات وتبطلها
لا يصح اثبات الاحكام
وقال ابو حنيفة رحمه
الله هذا سكوت في
غير موضع الحاجة
لان ذكر المكان غير
واجب وذكر المكان
يحتمل الاحراز
من الجازفة

انما لا يثبت نسبهما لان السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه بيان وهذا لان السكوت
يحتمل والمحتمل لا يجوز اعداره فلا بد من التزجيم الا انه يرجح بقدر الدليل الاترى
ان سكوت التذيع والبكر جل على الرضاء فكذلك ههنا وجبان يرجح وترجمه
ان يثبت نسب الاول لغير لان من علم ان هذا الولد مخلوق من مائه لا يحل له الامتناع
عن الاقرار بنسبه بل يفرض عليه دعوة النسب فلو لم يجعله نفيًا لبقى في عهدة الفرض
ولو جعلناه نفيًا لسكوت محتمل تضرر الصبي به وتضرر المولى فوق ضرر الصبي
فربحنا جانبه للتلايق تحت عهدة الخطاب وانما لا يلقى تحت عهده بانتفاء نسب الاخرين
وهذا هو المراد من كلامنا انه محل الحاجة الى البيان فان المولى محتاج الى الدسب الا ان حاجة
من ذمته ومحتاج الى ان لا يتحقق به من ليس له منه والولد محتاج الى الدسب الا ان حاجة
المولى فوق حاجة الصبي فزجحت عليها * واذا قرر بما ذكرنا تحقق الحاجة
الى البيان كان سكوتهم عن دعوة نسب الاخرين دليل النفي لان تخصيصه الاكبر بالدعوة
ودليل النفي كصريح النفي ونسب ام الولد ينتفى بالنفي فكذا بدليل النفي * وهذا نظير
ما قيل ان سكوت صاحب الشرع عن البيان بعد وقوع الحاجة اليه بالسؤال دليل
النفي لان البيان وجب عند السؤال فكان تركه بعد الوجوب دليل النفي كذا في المبسوط
وفيه * ولا يقال لاحاجة الى الدعوة لانهما ولدا ام ولد له لان امومية الولد يثبت
بدعوة الاكبر فيكون ماهو دليل النفي مقارنا لامومية الولد فلم يثبت النسب *
وذكر في المبسوط ايضا ان الفرائض اثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين
الاخرين قبل ظهور الفرائض فيهما فلا يثبت نسبهما الا بالدعوة * واما الشهادة فاما
ترد عندهما لان التخصيص وان لم يوجب الحكم في مخالفته فلا قل من ان يورث تهمة
وشبهة فكان في تخصيص الشهود مكان ايهام انهم يعلمون له وارثا في غير ذلك المكان
وتحرموا بهذا التخصيص من الكذب فيورث تهمة والشهادة ترد بالتهمة الاترى انهم
لو قالوا لا تعلم له وارثا سواء في هذا المجلس لا يقضى بشهادتهم فكذا هذا قاما الاحكام
فلا يصح اثباتها ونفيها بالشبهة بل بالجملة المعلومة * وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا
اي تخصيصهم مكانا وسكوتهم عن سائر الامكنة ليس في موضع الحاجة لان ذكر المكان
غير واجب فانهم لو سكتوا عنه واكتفوا بقوله لا تعلم له وارثا غيره تقبل شهادتهم
بالاتفاق فلا يصلح دليلا على وجود وارث في غير ذلك المكان لان السكوت في غير
موضع الحاجة ليس بحجة * وكما يحمّل تخصيصهم المكان عليهم بالوارث يحمّل
المبالغة في نفي الوارث ومعناه ان يولد كذا مواده ومقط رأسه ولا تعلم له وارثا غيره

فيها بعد تفحص واتقان فأحرى ان لا يكون له وارث اخر في مكان اخر *
ويحتمل الحرز والتورع عن المجازفة اى ان تفحصنا في ذلك الموضع دون سائر
المواضع ففصر عما تحققنا ولا نخبر بمجازفة من سائر الامكنة لاننا لم تفحص فيها فارض
هذان الاحتمالان ذلك الاحتمال فلا يمنع العمل بشهادتهم بمثل هذه التهمة * والاصل
فيه ما روى ان الثابت بن الدحداح لما مات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل
قبيلته * هل يعرفون له فيكم نسباً * قالوا لا الا ابن اخت فعمل رسول الله صلى الله
عليه وسلم ميراثه لابن اخته الى لبابة ابن عبد المنذر فقد ذكروا انهم لا يعرفون له
وارثا غيره فيهم نسباً ولم يكلفهم اكثر من ذلك وعمل بشهادتهم كذا ذكر في الميسر
قوله (ومن ذلك) اى ومن العمل بالوجوه القاسدة ما قال بعض اهل النظر ان القران
في النظم يوجب القران في الحكم * وصورته ان حرف الواو متى دخل بين
* جلتين تامتين فالجمله للمطوف تشارك المطوف عليها في الحكم المعلق بها عندهم
خلافا لامة العلماء * واجمعوا ان المطوف اذا كان ناقصا يشارك الجمله المطوف
عليها في خبره وحكمه جيبا * ولهذا قالوا ان القران بين الجلتين يواو النظم في
قوله تعالى * اقيموا الصلوة واؤوا الزكوة * وجب سقوط الزكوة عن الصبي كسقوط
الصلوة عنه تحقيقا للمساواة في الحكم * وشبهتم ان الواو للعطف في اللفظ ولهذا
يسمى واو العطف ضدوموجب العطف هو الاشتراك ومطلق الاشتراك يقتضى
التسوية ولهذا اذا كان المطوف متعريا من الخبر فانه يشارك الاول في خبره
وحكمه فيجب القول بالتركة في الحكم اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله
* واعتبروا * بالجملة الناقصة * والدليل عليه ان في كلام الناس يوجب القران الاشتراك
فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يوجب تعليق الطلاق والحرية
جيبا بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا بنفسه فكذا في كلام
صاحب الشرح * وقالنا نحن ان عطف الجملة على الجملة في اللفظ لا يوجب
التركة لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه وينفرد بحكمه لا يشاركه
فيه كلام اخر كقولك جاءني زيد وذهب عمرو لان في اثبات التركة جعل
الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة
وهي في الجملة الناقصة فانها لا تحتاج الى الخبر او يجب عطفها على الكلمة التركة
في الخبر ضرورة القاعدة وهذه الضرورة عدت في عطف الجملة التامة على مثلها فلم
يثبت التركة * وهذا اى عطف الجملة على الجملة بدون التركة كثير في كتاب الله تعالى

ومن ذلك ان القران
في النظم يوجب
القران في الحكم عند
بعضهم مثل قول
بعضهم في قوله تعالى
واقوموا الصلوة وآؤوا
الزكوة ان القران
يوجب ان لا يجب
على الصبي الزكوة
وقالوا لان العطف
يوجب الشركة
واعتبروا بالجملة الناقصة
وقلنا نحن ان عطف
الجملة على الجملة في
اللفظ لا يوجب الشركة
لان الشركة انما
وجبت بينهما لا فقار
الجملة الناقصة الى ما
تم به فاذا تم بنفسه لم
تجب الشركة الا فيما
ينفرد اليه وهذا اكثر
في كتاب الله تعالى
من ان يحصى

مثل قوله تعالى * فان بشأ الله يختم على قلبك ونح الله الباطل * وقوله تبارك اسم
 هانئين لكم وتقر في الارحام * وقوله من ذكره * ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على
 من يشاء * وقوله جل جلاله قد ازلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس
 التقوى * وغير ذلك فخذ جل مستأنفه لم تشارك ما تقدمها في الارباب فاقى بشارتها في
 المعنى والحكم * ولهذا اى ولان الشراكة ثبت للاقتدار قلنا في المسئلة المذكورة ان العتق
 يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله عبدي حروان كان تاما ايقاما لكنه قاصر تعليقا اى
 ناقصا لانه عرف بدلالة الحال ان فرضه تعليق العتق بالشرط لا التخيير ولم يذكر له شرطا
 على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والفرض وقد عطفه على الملحق بالشرط فيثبت
 الشراكة للاقتدار * يؤيد ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمة طالق
 لا يتعلق طلاق مرة بالشرط بل يتخير لانه لو كان فرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمة لان
 خبر الاول يصلح خبرا له فيثبت الشراكة بالطف وحاشي مقتصر دل على امراده التخيير
 بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا لثاني * * وهو نظير ما لو قال ان دخلت الدار
 فزنب طالق ثلاثا وعمة طالق ان طلاق مرة يتعلق بالشرط ايضا لان فرضه تعليق الثلاث
 في حق زنب وتعليق نفس الطلاق في حق عمة * قوله لا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كافي قوله عبدي
 حروان قيل قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رواية التناسب شرط في عطف الجمل حتى لو قال
 قاتل زيد منطلقا ودراجات الجمل ثلاثون وكما الخليفة في غاية الطول وفي عين الذباب جهوظ
 وكان جالينوس ماها في الطب وانتم في التراويج سنة والفرد شيه بالآدمي سجل عليه
 بكمال الصفافا وعد مسخرة من المسخر فدل ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم
 * فلنأمن لانكر ان التناسب من محسنات الكلام وليكننا نكر ثبوت الحكم به فانه
 محتمل والمحمتم لا يثبت الحكم وهذا كالمفهوم فانا لانكرانه من محتملات الكلام وعليه
 بنى علم المعاني ولكنه لا يصلح مثبتا للحكم لانه لا يثبت الاحتمال قوله (وعلى هذا) اى
 على ان افتقار الثاني الى الاول في امر يوجب الشراكة وان كان الثاني تاما بنفسه قلنا في
 قوله تعالى الى اخره * الحدود في القذف لا تقبل شهادته قيل التوبة بالاتفاق واختلف في
 طريق الرد فصدنا لا يقبل شهادته تيمما للحد وعند الشافعي رحمه الله لا يقبل للفسق فانه
 بالقذف بلاشهود هناك ستر الفقة على المسلم فصاربه فاسقا ولهذا لزمه الحد وانه لا يجب
 الا بارتكاب جريمة موجبة للفسق واذا ثبت فسقه بالقذف لا تقبل شهادته قبل الحد ايضا لوجود
 الفسق وقبل اذا تاب قبل الحد او بعد من وال الفسق بالتوبة كسائر الفسقة اذا تابوا * وعندنا
 ترد شهادته تيمما للحد وسببه القذف مع العجز عن اتيان اربعة من الشهداء فانفس

ولهذا قلنا في قول
 الرجل ان دخلت
 الدار فانت طالق
 وعبدي هذا حروان
 العتق بالشرط وان
 كان تاما لانه في حكم
 التعليق قاصر

القذف لانه خبر مقبل بين الصدق والكذب وربما يكون حسيبة من القاذف اذا علم اصراره
 ووجد اربعة من الشهود فاذا عجز لم يكن قذفه حسيبة واقامة خلق الشرع بل كان متكالفا
 لآخر وانما حرام شرعا صار سببا للحد . والدليل عليه اننا سمع بينة القاذف على اثبات
 ما قذف ولو كان قذفه كبيرة بنفسه لم يكن مسموما ولا محمولا بحكمه بالينة فثبت انه انما صار
 كبيرة بالهجر فاذا هجر وصار القذف حينئذ فمقتضى القاضى اقامة الحد ولا تقبل شهادته
 في تلك الحالة لظهور فسقه ولكلها بعد القذف في مدة المهلة مقبولة لانها لم يفسق بعد .
 واذا اقيم عليه الحد لا يقبل بعدوان ثاب لان رد الشهادة من تمام حده واصل الحد
 لا يسقط بالتوبة فها هو بمنزلة لا يسقط ايضا . واذا عرفت هذا فاعلم ان كل واحد من الفريقين
 تمسكوا في اثبات مذهبهم بظاهر الاية فقال الشافعي ان قوله تعالى . والذين يرمون المحصنات *
 متضمن معنى الشرط وقوله فاجلدوهم جزء له فدخل فيه القاء من روى محصنة فاجلدوه
 وقوله تعالى . ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * جملة تامة منقطعة عن الاولى لما بينا ان الاصل في
 كل كلام تام ان يكون مستندا بنفسه والواو للنظم فلا يوجب القرآن في الحكم وقوله
 عز اسمه . واولئك هم الفاسقون * جملة تاما ايضا ولكنها في معنى التعميل للجملة التي
 تقدمتها امر ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا لانهم فاسقون بذلك الرمي فكانت متصلة بما تقدمها
 بالاستثناء اللاحق بها يكون منصرفا اليهما فيصير كانه قال الا الذين تابوا فانهم ليسوا بفاسقين
 بعد التوبة فاقبلوا شهادتهم . ولان الاستثناء بعد الجمل على المطفوء بعضها على بعض
 بالواو منصرف الى الكل على ما عرفت فكان ينبغي ان يسقط الكل بالتوبة رد الشهادة لزوال
 الفسق والجلد لزوال القذف با كذاب النفس الا ان الجلد حق القذوف قوته في ذلك
 ان يستمقيه فلا جرم اذا استغفاه فمما عنه سقط الحد ايضا . واصحابنا رحمهم الله قالوا
 ان قوله تعالى . والذين يرمون المحصنات * متضمن معنى الشرط كما قال ولكن نفس الرمي
 لا يصلح لايحباب الحد لانه امر متزدد بين الحسبة والجناية ولا يرجع جانب الجناية الا بالهجر
 عن الايمان بالشهود فخطف عليه ثم لم يأتوا لترجم جانبها وقد علمت ان المعطوف على
 الشرط فكان الكل شرط للجزاء المذكور كما لو قال لنسائه التي تدخل مكن الدار
 ثم تكلمت زيدا فهي طالق كان دخول الدار مع كلام زيد شرطا لوقوع الطلاق .
 وانما عطف بكلمة ثم لان اقامة الشهود تتراخى عن القذف في العادة الغالبة واتمام عقيب
 الرمي متصلا به . ثم رتب عليه الجزاء بقوله فاجلدوهم فتعلق الجلد به وصار من حكمه
 مثله في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا * ثم عطف عليه قوله تعالى . ولا تقبلوا لهم
 شهادة ابدا فشاركه في كونه جزءا وحدا لانه وان كان تاما من الوجه الذي ذكره المحصم

وعلى هذا قلنا في قول
 الله تعالى فاجلدوهم
 ثمانين جلدة ولا تقبلوا
 لهم شهادة ابدا ان قوله
 فاجلدوهم جزء
 وقوله ولا تقبلوا وان
 كان تاما ولكنه من
 حيث انه يصلح جزءا
 واحدا مقتريا الى
 الشرط فيعمل ملحقا
 بالاول الا ترى ان
 جرح الشهادة ايلام
 كالضرب

ولكنه من حيث انه يصلح جزاء واحدا مقتضى الشرط كما بينا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وجبى هذا حر واذا كان كذلك يلحق بالاول ويصير الكل حدا للقذف كما قال الشافعي في قوله وتقریب مام انه من تمام حد البكر للعطف ولكننا لم نجعل التقريب حدا لانه ثبت بخبر الواحد فلا يجوز الزيادة به على الكتاب ولا نه لا يصلح ان يكون حدا لما فيه من الاغراء على ارتكاب الفاحش قد دون الزجر فامرد الشهادة ثابت بالكتاب معطوف على الجلد وانه صالح لتسميم الحد لان حد القذف تمام حقا لله تعالى وللمقذوف على ما عرف وحقه في زوال ماله من العار بتهمة الزنا وذلك انما يحصل بان يصير القاذف مكذب الشهادة مردود الكلام * ولان الانسان يتألم برد الشهادة وابطال كلامه فوق ما يتألم بالضرب فيصلح عقوبة فيصحب به الزجر ثم جريمة القاذف باللسان ورد الشهادة حد في المحل الذي حصل به الجريمة فكان جزاء * وقا كثرية حد السرقة في اليد التي هي آلة الاخذ والمقصود من الحد وهو دفع العار عن المقذوف في اهدار قوله اظهر منه في اقامة الجلد فلذلك جعلنا رد الشهادة متعنا للحد * وكان ينبغي ان يكتفى به لانه ايلام باطننا كالقذف الا ان كل واحد لا يتألم به ولا يزجر به من القذف فضم اليه الايلام الحسى ليشمل الزجر للجميع ويحصل الاتجار عاما وجعل الرد تكميلا له ليكون جزاء * وقا * فان قيل المراد من قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * شهادة تقيها القاذف على صدق مقاتله دليل اللام في قوله لهم يعني اذا اقيم عليهم الحد لا تقبلوا لاجلهم شهادة على صدق مقاتله ونحن نقول به فان القاذف صار مكذبا شرعا ولو كان المراد ما ذكرتم لقل ولا تقبلوا شهادتهم * قلنا المراد شهادته في الحوادث باجتماع الصحابة فانهم كانوا يقولون لمن حد حد القذف بطلت شهادته على المسلمين * كيف والصحيح من المذهب عندنا انه اذا قام اربعة من الشهود على صدق مقاتله بسد اقامة الحد تقبل ويصير قبول الشهادة * وقوله تعالى لهم شهادة بمنزلة قوله شهادتهم كما قال هذه در الوهذه دارك * والدليل عليه ان شهادة نكرة وقعت في النفي فيوجب الصوم ولو حل على ما ذكرتم لا يمكن تعميمها لان شهادة تقيها على سائر حقوقه مقبولة بالاجماع فكان ما قلنا ما ولى * فان قيل ولا تقبلوا كلاما مبتدأ لانه تحريم القبول وهو لا يصلح حدا لان الحد فعل يلزم للامام اقامته لاحرمة فعل وليس فيها فعل ولان النهي يدل على وجود النهي عنه وتصوره وانهم ابطموا والابطال فوق النهي * قلنا قولكم النهي لا يصلح لاقامة الحد * سلم غير ان النهي المحرم لقبول الشهادة لدنا على بطلان اداء الشهادة بالحد الذي امضى على القاذف

والا ترى انه فوض الى الائمة ما قولة واولئك هم الفاسقون فلا يصلح جزاء لان الجزاء ما قام ابتداء بولاية الامام فاما الحكاية من حال تامة فلا تعتبر تمامها بصيغتها فكانت في حق الجزاء في حكم الجملة المبتدأة مثل قول تعالى ونج الله الباطل ومثل قوله وقر في الارحام ما شامو يتوب الله على من يشاء والشافعي رحمه الله قطع قوله ولا تقبلوا لهم مع قيام دليل الاتصال وكل ذلك ضلنا وقلنا نحن بصيغة الكلام ان القذف سبب والعجز من البيئة شرط بصفة التراخي والرد حد مشارك للجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف بهم

كان الامر بالجلد دللنا على الوجوب بسبب سابق على الامر وهو القذف اذا الامر والنهي
 لاقامة ما وجب من فعل او كف بسبب وادل الله عن القول على سبب متقدم اطلاقا
 وقامت الدلالة على ان القذف غير مبطل بنفسه علم انه بطل حرا كانه قال عروجل فاحلوه
 ثمانين جلدة ومؤلة محرمة لقبول شهادتهم او مبطله لادام شهادتهم وقولكم الله يدل على
 تصور المنهي عنه قال المصنوع في افس شهادة فحرم قبولها حتى انعقد الكاح بحضوره
 ولا يثبت بحضور العبد واما قوله تعالى - واولئك هم الفاسقون مجعلة تامة بنفسها مبطعة
 عما تقدمها لان ما تقدمها جليتان فليتان امر بمعل ونهي عن اخر خوطب لهما الاثمة وهذه الجملة
 اخبار عن حالة قائمة بالقاذفين وبيان لجرمتهم فلا يصلح جرائعهم على الصدف حتى يكون ممحلا للمد
 بل المصنوع به ازالة اشكال عسى يقع وهو ان القذف خبر بمثل وربما يكون حسدا اذا كان
 الرامي صادقا وله اربعة من الشهود والزاني مصره كان يقع الاشكال انه لما كان سببا
 لوجوب عقوبة تدرى بالهاتين الايتين فزال الله تعالى هذا الاشكال بوجهه واولئك هم الفاسقون
 اى العاصون بهتكت ستر العفة من غير قائمة حين عجزوا عن اقامة اربعة من الشهود وادا
 لم يصح عطفه على الاول بقي كلاما مبتدأ وكانت الواو الظم وكان الاستثناء منصرفا اليه
 لا غير لان الاستثناء انما يرجع الى جميع ما تقدم اذا كان الكلام متصلا ببعضه ببعض صورة
 ومعنى وهنا قد قطع هذا الكلام عما تقدمه فاقصر الاستثناء عليه فاذا تاب لا يقبل شهادته
 مما بقوله ابدا ولا معنى لما قال انه مدكور على وجه التعليل لرد الشهادة لانه لو كان
 كذلك لكان من حق الكلام ان يقال - فاولئك هم الفاسقون - بالفاء فلما قيل بالواو علم انه
 اخبار لاتملي - قال سمس الاثمة في المبسوط ولو كان رد الشهادة بسبب الفسق لكان في
 الاية صطف الملة على الحكم وذلك لا يحسن في البيان ولهذا الاصل فلا يقبل شهادته
 قبل اقامة الحد عليه وان لم يثبت لانه من تمام حده وآوانه بعد اقامة الحد وذكر في طريقة
 الامام البرغرى وغيره ان شهادته بعد عجز من اتيان الشهود قبل اقامة الحد مردودة
 ولكن بسبب الفسق لا بطريق الحد اذا تاب قبل اقامة الحد يقبل لان تحققت العجز تحققت
 فسقه ولكن توقف بطلانها حدا على الجلد لان الحد ورد الشهادة وان وجبا بعد العجز
 ولكن بطلان الشهادة حكم الابطال لاحكم وجوب الاعمال فان الام الذي يلحق حكم
 الجلد لاحكم وجوب اقامته لان الجراء ما يقام ابتداء بولاية الامام اى الجراء اى ما يحصل
 بعمل يحدد بولاية الامام بالاخبار عن حالة قائمة بالخطا احدها بعصه - فاحتر تمامها اى
 تمام هذه الجملة بعصها اى بنفسها فانها مبتدأ وخبر من غير تعلق لها بالاولى - فكانت
 هذه الجملة في حق الجراء اى في كونها جرائع في حكم المبتدأ اى الكلام المستأنف انما يقع عما
 سبق وان كانت من حيث انها متضمنة اسم الاسارة والضمير معلقة بول الكلام ادلا بطلانها
 من متعلق سابق فلا يعمل في هذا مبتدأ انما يقع قطع قوله تعالى ولا تقنوا به سبق مع
 قيام دليل الاتصال وهو كونه جملة فعلية صالحة للجرائع فوصفة الى الاثمة - لى لاولى - فانه

ومن ذلك قول بعضهم ان العام يختص بسببه وهذا عندنا باطل لان النص ساكت عن سببه والسكوت لا يكون جنة الا ترى ان عامة الاحداث مثل الظهار والعان وغير ذلك وردت بقيدة بسبب ولم تختص بها وهذه الجملة عندنا على اربعة اوجه الوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه والثاني ما لا يستقل بنفسه والثالث ما خرج مخرج الجواب واحتمل الابتداء والرابع ما زيد على قدر الجواب فكان ابتداء محتمل البناء اما الاول فمثل ما روى عن النبي عليه السلام انه ساء في صدورى انما عازى زنى فرجم والفاء للجزاء فتعلق الاول على ما مر بيانه

وهو قوله تعالى ولا تقبلوا مع قيام دليل الانتصاف وهو كونه جملة اسمية غير صالحة للجزاء او غير صالحة لتعليل * وقلنا نحن بصيغة الكلام اى علمنا بما هو موجب الكلام وهو ان القذف سبيل وجوب الحد والعجز من البيعة شرط له * بصفة التراخي يعنى ليس الشرط هو العجز المتصل بالقذف في الحال لكن الشرط هو العجز بعد مضي مدة المهلة الموقفة الى آخر مجلس الحكم اولى ثلاثة ايام اولى ما برأ القاضى كافى سائر الدعاوى فان عجز بعد ذلك تحقق الشرط وصار القذف حينئذ فسقا مقتضرا على الحال لانه ظهر كونه جنائية من الاصل لاحتمال انه قذف حسبة بان كانت له بيعة عادلة على صدق عقائده ولكنه عجز عن اتمامها لونهن في مدة المهلة اولعيتهم ولا متاعهم من اداء الشهادة فلذلك يقتصر على حالة العجز * والرد حدمشارك للجلد فيثبت الرد * مقارنا للجلد لانه عطف بالواو على الجلد فلا يثبت قبله لكنه يثبت مقارنا لان الواو لا توجب التراخي والعجز عطف بتم وهي توجب التراخي قوله (وهن ذلك قول بعضهم) الى آخره اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجرى على عومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة * ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر دعاه الى ذكره * ومعنى الاختصاص بالسبب اقتضاره عليه عدم تعديه عنه * وقال مالك والشافعى رحمهما الله يختص بسببه وهو اختيار المزنى والفقهاء ابا بكر الدقاق وابى ثور * وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به * واحتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لا كان هو الذى اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله فتعلق به تعلق الملل بالعلمة فيختص به * وبانه لو كان عاملا لم يكن في نقل السبب فائدة اذا فائدة له الا اقتصار الخطاب عليه وقد اتفقوا على نقله * وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخرجه عن العموم بالاجتهاد كما يحوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية * وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا لسؤال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا اجر بناء على عومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام * واحتج من فرق بين ورود بناء على وقوع حادثة وبين ورود بناء على سؤال سائل بان الشارع اذا ابتداء بيان الحكم في حادثة قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذا مانع منه وليس كذلك اذا مثل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما اورد له ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضى قصره عليه وحجة العامة ان الاعتبار لفظ في كلام الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضى العموم بالطلاق فيجب اجراؤه على عومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافى عومه والمانع هو المانع * بيده انه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم انبات العموم مع اتقاء العموم وهو فاسد او ابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل ولان النص وهو العام ساكت عن سببه اى عن انتصاره على سببه والسكوت لا يكون جنة يؤيد ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رضى الله عنهم على اجراء

النصوص العامة الواردة مقيدة بأسياب على عمومها فإن آية الظهار نزلت في خولة امرأة
 أوس ابن الصامت وآية الاعتان نزلت في هلال ابن أمية حين قذف امرأته لشريك من محبها ما وفي
 هويمر الجبلاني وآية القذف نزلت في قذفة عائشة رضي الله عنها وآية السرقة في سرقة رداء
 صفوان أو سرقة الجبن وقوله عليه السلام يا أيها الأب دبح فقد طهر في شاة مميونة ولم يخصوا
 هذه العمومات بهذه الأسياب فصرهان العام لا يختص بسببه * أما قولهم السبب * في ترك الحكم
 فصار كالمطلوب مع العلة * فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو
 المؤثر كان الحكم متعلقا به أيضا وقولهم أن من شرط الجواب أن يكون مطابقا لا سؤال قلنا إن
 أردتم بأشراط المطابقة أن يكون الجواب مساويا للسؤال فهو منوع عادة وتربعا ما عادة فلان
 الجيب قدير على قدر الجواب من غير انكار برده * وأما سرقة فلانة تعالى لما سأل موسى
 عليه السلام عما في يمينه بقوله عز اسمه وماتك يمينك يا موسى زاده ومسى عليه السلام على قدر
 الجواب فقال هي عصا أتوكؤها وأهشها على غنمي ولي فيها ما رب أخرى هو النبي صلى
 الله عليه وسلم لما سئل عن النوضي * بما الجهر قال هو الطهور ماءه والحل ميتته فاجاب وزاد أن
 زاد بأشراطها الكشف عن السؤال ويان حكمه فلان لم يعدم المطابقة لأنه طابق وزاده فان قيل
 الأولى ترك الزادة في الجواب رعاية للتناسب بينهما قلنا بان إفاة الأحكام الشرعية أولى من
 رعاية الأحكام الفظية وقولهم لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا لا يجوز لأنه
 داخل في الخطاب قطعا إذا كان الكلام في أنه بيان له أو إيماء به خاصة فانه لا يجوز أن يسأل عن
 شيء فيجيب عن غيره ولكن يجوز أن يجيب عنه وعن غيره وقولهم لو كان عاما لم يكن في نقل
 السبب فائدة قلنا فادته معرفة أسباب التنزيل والسر والقصص واتساع علم الشريعة وأيضا
 امتناع إخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد قوله (وهذه الجملة) ولما بين الشيخ الخلاف في
 تخصيص العام بالسبب ولم يبين أن المراد بالسبب سبب الوجوب أو سبب الوجود وأن المراد
 لو كان سبب الوجود داريده السبب الخاص أو العام ولا بد من تفصيل ذلك ليتضح صورة المسئلة
 شرح فيه فقال وهذا الجملة أي جملة ما يختص بالسبب وما لا يختص به سواء كان سبب وجوب أو
 سبب وررردو سواء كان اللفظ عاما أو خاصا ربيعة أو الأول ما خرج مخرج الجزا لما تقدمه
 فيخص به لأنه جعل جزا لما تقدمه تبيين أن المقدم سبب وجوبه كقوله تعالى * فاجلدوا كل
 واحد منهما مائة جلدة * وقوله عز اسمه * فاقطعوا أيديهما لما خرجا مخرج الجراء فوله الزانية
 والزاني وقوله هو السارق والسارة فكان الزنا والسرقة سببي وجوبهما وإذا تبين أن مقدمه
 سبب وجوبه يختص به أي يرتبط به لأن الحكم يختص بسببه بلا خلاف لأن الحكم كما لا بدت
 بدون علة لا يتيقن بدون العلة مضافا لما لا بد منها يكون مضافا إلى علة أخرى إليه أشار
 شمس الأئمة رده الله والثاني ما لا يستقل بنفسه أي لا يفهم بدون مقدمه من السبب فيخص به
 أي يتعلق به أيضا لأنه لما لم يستقل بنفسه مالم يرتبط بما قبله من السبب صار كعوض الكلام من
 جملته فلا يجوز فضلة العمل به هو الثالث ما يستقل بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب وهو غير

زائد على مقدار الجواب فهذا يتقيد بما سبق ويصير ما ذكر في السؤال كاللعمري الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فادواته يصدق ديانه وقضاءه والرابع ما يكون مستقلا بنفسه زائدا على قدر الجواب فهذا من صور الخلاف هو ذكر في بعض نسخ الاصول بهذا الترتيب وهو ان الخطاب الوارد جوابا للسؤال سائل اما ان يكون مستقلا بنفسه دون السؤال اولم يكن * والثاني تابع للسؤال في عمومته وخصوصه اما في عمومته قبل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال : ابيع الرطب اذا بيس فقالوا نعم قال : فلا إذن * فالسؤال لما كان ضير محض باحد فكذلك الجواب وهو عدم الجواز عم الكل عند من قال بصحة الحديث * واما في خصوصه فكما لو سألته سائل اميرئى التوضوء بماذا يصير فيقول نعم فهذا وامثاله لا يدل على التعميم في حق الغير * والاول وهو ان يكون مستقلا لا يخاف من ان يكون مساويا للسؤال او اخص او اعم * فان كان مساويا فالحكم في عمومته وخصوصه عند كون السؤال عاما كسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن ركب البحر ايتوا بماذا يصير فقال عليه السلام : البحر هو الطهور ماؤه * او خاصا كما سألته الاخرابي عن ولثة امرأته في نهار رمضان فقال : اعتق رقبة * كالحكم في غير المستقل حتى عم جواب الاول للكل ويختص جواب الثاني بالخرابي * وان كان اخص كالمسئل عن التوضؤ بماذا يصير فيقول يجوز ذلك فالجواب يختص بالسائل ولا يثبت الحكم في حق غيره الا بدليل اخر من دلالة او قياس او نحوهما اذ لفظ لا عموم له * وان كان اعم من السؤال او الحادثة التي ورد فيها فلا يتخلو من ان يكون اعم في حكم اخر او في ذلك الحكم * فان كان الاول كما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن التوضؤ بماذا يصير فقال : هو الطهور ماؤه * والحال بمثله فلا خلاف في عمومته في الحكم الاخر وهو محل ميثته في المثال لانه عام مبتدأ به لا في معرض الجواب اذ هو غير مسئول عنه وان كان الثاني كقوله عليه السلام : هو الطهور ماؤه * لمن قال اميرئى التوضؤ بماذا يصير وكقوله عليه السلام : لا مر بشاء بيت كانت لمجونة ايعاها بدينق قد طهر * فهو محل الخلاف على ما بينا فبما ذكرنا ان المراد من السبب سبب الوجود وانه لا بد من ان يكون السبب اخص لانه لو كان عاما ايضا عم الحكم بالاتفاق لكن لمعوم لفظ عدم العامة ولمعوم السبب عندهم على ما صرح به يعني في مسألة القذف ان الاجراء مقدر الى الشرط متعلق به (قوله واما الثاني) فكذلك اعم ان نعم وبلى واجل من حروف التصديق * فاما نعم فوجه تصديق ما قبله من كلام منفي او مثبت كما اذا قيل لك قام زيد فقلت نعم كان المعنى قام او قيل لك لم يقم زيد فقلت نعم كان المعنى لم يقم وكذلك اذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام فاذا قيل قام زيد او لم يقم زيد فقد حقت ما بعد الهمزة واما بلى فلا يجاب ما بعد النبي استفهاما كان او خيرا فاذا قيل لم يقم زيد او لم يقم زيد فقلت بلى كان .. اه قدماء * واما اجل فلا يصدق به الا في الخبر خاصة نميا كان او اباة يقول القائل قد انكز زيد او لم يأتك فقول اجل ولا يستعمل في جواب الاستفهام * هذا هو

واما الثاني فمثل الرجل يقول لآخر ليس لي عليك كذا فيقول بلى او يقول كان كذا فيقول نعم يجعل اقرارا وكذلك اذا قال اجل هذا اصل بلى ونعم ان يكون بلى بناء على البلى في الانتداء مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام واجل يعممه ما وقد يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام ومستعار لذلك وقد ذكر ذلك محمد في كتاب الاقرار في نعم من غير الاستفهام ايضا

المذكور في كتب النحو واختار الشيخ ان الاستفهام لازم فيما وقع بلى او نعم جوابا له باعتبار اصل الوضع وان اجل يستعمل في الاستفهام ايضا * فاذا قال اليس لي عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما بعد النفي كان معناه لك على الف ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه تصديق لما بعد الهزة في الاستفهام فكان معناه ليس لك على الف ولو قال انا لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي * وذكر صاحب كتاب بيان حقايق الحروف اذا قال الرجل لا خرافض الدرهم الذي لي عليك فقال نعم فقد اقر به لانه صدقه فيما قال واذا قال بلى لا يكون اقرارا لان بلى لم يأت في القرآن ولا في كلام العرب الا بعد نفي ولم يتقدم ههنا نفي * وان قال اليس قد اقرضتني الف درهم فقال الطالب بلى فبعد المقر زمه المال لان هذا استفهام فيه معنى التقرير كما قال الله تعالى * اليس الله بكاف صده * ومعنى التقرير انك قد اقرضتني و قول الطالب بلى تصديق له في الاقرار فان قال نعم لا يكون اقرارا لانه صدقه في النفي * وكذا اذا قال مالك على شيء فقال نعم يكون تصديقا ولو قال بلى يكون ردا * قال وهذا حقيقة العربية الا ان الفقهاء يحوزون ان يستعمل بلى في موضع نعم ونعم في موضع بلى ولا يفرقون في الجواب في هذه المسائل بينهما * قال وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى في رجل قال لاخره اطلقت امرأتك فقال (نعم) او قال (بلى) قال هي طالق ولم يفرق بين نعم وبلى وهذه المسئلة جوابها نعم او لا لاني لانه لم يتقدم فيها نفي وهذا اصل بلى ونعم اى ما ذكرناه هو الموجب الاصلى لهاتين الكلمتين وهو ان يكون بلى جوابا للنفي مع الاستفهام ونعم لحض الاستفهام نفيا كان او ايجابا بسطر الاستفهام فيها * وهكذا ذكر نفس الاثمة ايضا لان اكثر استعمالها في جواب الاستفهام واجل يجمعهما اى ينتمى المعنيين فيستعمل في موضع بلى وفي موضع نعم * وقد عرفت ان هذا خلاف موضوعه في اللفظ ولكنهم اعتبروا في استعمال هذه الحروف العرف فبنوا الاحكام عليه على انه ذكر في الصحاح ان اجل جواب مثل نعم قال الاخفص الا انه احسن من نعم في التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب قلت اجل وكان احسن من نعم واذا قال ان تذهب قلت نعم وكان احسن من اجل * وذكر ابن الحاجب في نرح الفصل ان اجل يجوز ان يقع بعد الاستفهام عند بعضهم وليس ذلك بمعروف * وقد يستعملان اى نعم وبلى في غير الاستفهام اى في غير موضع الاستفهام الذي هو محل استعمالهما في اصل الوضع على ما اختاره الشيخ * على ادراج الاستفهام اى اضار حرف الاستفهام في الكلام * او مستعارا لذلك اى يستعار هذا الكلام انما عن الاستفهام للاستفهام باعتبار كونهما كلامين خربين * اصل الوضع او باعتبار مساواتهما في الصورة كما اذا قال عليك لي الف درهم فقال نعم يجعل اقرارا او يضر حرف الاستفهام كما قال عليك لي الف درهم كما اضمر في قوله تعالى اخباره وتلك نعمة تمنها على * اى انك * او يجعل قوله عليك لي الف مستعارا لقوله عليك لي الف وقد ذكر ذلك اى

الاستعمال في غير المحل محمد في كتاب الاقرار في كلمة ثم خاصة * من غير استعمال صريحاً ومن غير احتمال الاستفهام ادراجاً فقال اذا قال لآخر اقض الالف التي لي عليك فقال نعم يجعل اقراراً وكذا اذا قال الطالب لرجل اخبر فلانا ان فلان عليك كذا او اعلمه او ينسروا وقل له فقال المطلوب نعم يكون اقراراً ولا يمكن ههنا اختار حرف الاستفهام لانه امر ومحل الاستفهام الخبر فكان هذا طريقاً اخر اختاره محمد بناء على العرف * ويؤيده ما قال شمس الائمة وقد يستعمل بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام على ان يقدر فيه معنى الاستفهام او يكون مستعاراً هذا مذهب اهل الفتنة فاما محمد فقد ذكر في كتاب الاقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام في السؤال واحتمال استفهام وجعلها اقراراً صحيحاً بطريق الجواب وكانه ترك اعتبار حقيقة اللفظ فيها يعرف الاستعمال * ووجه آخر ان قال معناه انهما يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام ان امكن ذلك * او مستعاراً للاستفهام ان لم يمكن وقد ذكر ذلك اي هذا الوجه الاخير محمد في كلمة من غير استفهام صريحاً ومن غير احتمال الاستفهام اختاراً فكان مستعاراً كقوله اقض الالف التي لي عليك لانه يحتمل الاستفهام يجعل مستعاراً للاستفهام تضمنه معنى الخبر وصلاحيته لخبر للاستفهام فيجعل كأنه قال قضاء الالف واجب لي عليك فاقضها ثم يجعل ذلك بمنزلة قوله ما تقضي الالف وقوله نعم لا تضمن اعادة ما سبق صار كأنه قال اقض الالف التي لك على فصلح جوابه (واما الثالث) وهو ان يكون مستقلاً بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب غير ذاته عليه فمثل قول الرجل لآخر قد دعيت فقال ان تقديت فبعدي حر انصرف الى ذلك النداء حتى لو رجع الى اهل تقديت او تقدي معه في يوم آخر لم يحنث وقال زفر رحمة الله هو واقع على كل ضاده على الابد كالجواب ابتداءً اليين به * لكننا خصصناه وقيدناه بالفور بدلالة الحال وهي انه اخرج الكلام مخرج الجواب رداً عليه وهو اعاداه الى ذلك النداء فيتقديه ويصير كأنه قال ان تقديت النداء الذي دعوتني اليه وهذا كالنساء بالدرهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال * وكذا اذا قالت له امرأته انك تقتسل البيلة في هذه الدار من جابة فقال ان اقتسلت فبعدي حر فان يمينه يختص بذلك الاختصاص المذكور لان كلامه خرج جواباً للكلام الاول فاخص به بهذه الدلالة ولم يزد هو على قدر الجواب لان جواب الكلام ان يقول ان فعلت فبعدي حر وقوله ان اقتسلت مثله من غير زيادة لكنه مفسر والتفسير يؤكد ولا يغير قوله (ولو قال ان اقتسلت البيلة او في هذه الدار فبعدي حر صار مبتدأ) ولا يتعلق بالكلام الاول وهذا هو اقدم الارباع الذي هو من صور الخلاف وذلك لانه الوجهاء متعلقاً به كان فيه اعتبار الحال وله الزيادة ولو جعلها مبتدأ كان فيه اعتبار الزيادة والنداء الحال فكان هذا الوجه اولى لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر مطلق فيكون الكلام صريحاً في اعادة العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب ولقوامها مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلنا ابتداء * وعند الخالف هذا يحتمل على الجواب ايضاً اعتبار الحال ولكنه عمل بالسكوت وترك العمل بالدليل * فان عني به الجواب صدق فيما بينه

واما الثالث فمثل قول الرجل لرجل قد دعيت فيقول لآخر ان تقديت فبعدي حر ان يقتله اذا يتعلق به وكذلك اذا قيل انك تقتسل البيلة في هذه الدار من جابة فقال ان اقتسلت فبعدي حر هذا خرج جواباً تضمن اعادة السؤال الذي سبق وقد يحتمل الابتداء ولو قال ان اقتسلت البيلة او في هذه الدار فبعدي حر صار مبتدأ احتراز عن الفاء الزائدة فان عني به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير الزيادة توكيداً وامثله كثيرة ومن ذلك

وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب انه قد زاد على الجواب لتأ كيد كبرت امثله
ولكن لا يصدق القاضي لانه خلاف الطاهر وفيه تخفيف عليه ١ وذكر في بعض الشروح
ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت بقوله فريج عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه وقع لردة
او قتل بغير حق او فساد في الارض او سياسة او زنا بهد احسان فهد ذكر الزنا تخصيص به
وكذلك قوله فمجد يحتمل انه وقع للثلاوة او اقضاء التروكة او لمرح زيادة في الصلوة
او لهو فلما نقل السبب معه تخصص به ١ وكذلك يلى او نم عام لايامه من حيث انه يصلح
جوبا لاتواع من الكلام فهد ذكر السبب يتعلق به ١ وعموم اقسامين الاخيرين ظاهر لان المصدر
الذي دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع الفى لان الشرط في معنى الذى فعم ولكنه لا يخلو عن
تحمل وتكلف وما ذكرناه ولا اظهره او فقى لعمامة الكتب قوله (ومن ذلك) اى ومن العمل بالوجه
الفاسدة ان الشافعى رحمه الله جعل التعليق بالشرط يوجب العدم ١ خلافا ان المعلق
بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلى الذى كان قبل
التعليق وعنده هو ثابت بالتعليق ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق عدم الطلاق قبل وجود
الشرط ولكن بالعدم الاصلى الذى كان قبل التعليق واستمرالى زمان وجود الشرط وعنده هو
ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط وحاصله ان وجود الشرط يدل على وجود المشروط
وعدمه يدل على انتفاءه عند القائلين بالمفهوم اجمع واليه ذهب بعض من انكر المفهوم مثل ابى
الحسن الكرخى من اصحابنا وابن شريح من اصحاب الشافعى وابى الحسين البصرى من متكلمي
المعتزلة ١ وعند عامة من انكر المفهوم عدمه لا يدل على انتفاء المشروط ويسمى هذا مفهوم
الشرط ١ تمسك القائلون به بان قوله ان دخل عبيد الدار فاعتقه فمعه منة فلهذا ولاعتقه
ان لم يدخل الدار فكما ان الدخول يوجب جواز الاتحاق فعدمه يمنع عنه فكان العدم
مضافا اليه ١ وبان الشرط هو الذى يتوقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان كل
شئ شرط في كل شئ حتى يكون دخول زيد الدار شرطا فى كون السماء فوق الارض وان
وجد ذلك مع عدم الدخول كذا ذكر فى القواطع ١ والدليل عليه ما روى ان يعلى بن امية
قال لعمر رضى الله عنها ما بال تقصر الصلوة وقد امننا وقد قال الله تعالى وما اذنبتم
فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا
فقال عمر رضى الله عنه عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انما
هى صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة ١ فلو لم يعقل من التعليق فى الحكم عدمه
الشرط لم يكن تعجبهما معنى مع انهما من فصحاء العرب ١ وفرق ابوالحسن الكرخى ومن
وافقه من منكرى المفهوم بين التقييد بالصفة ونحوها وبين التقييد بالشرط فقالوا التقييد
بالشرط يدل على ان ما عداه بخلافه بخلاف غيره من التقييدات لان التعليق بالشرط يقتضى
اشاف الحكم على وجود الشرط واذا وقف عليه انعدم بعده وليس فى غيره من التقييدات
اشاف الحكم عليها شىء ما رآه المذكور موقوفا على حسب ما يقوم عليه الدليل ١ وحجة

ان الشافعى رحمه الله
جعل التعليق بالشرط
موجب العدم وعندنا
العدم لم يثبت به بل بقى
المعلق على اصل
العدم وحاصله ان
المعلق بالشرط عندنا
لم ينقد سببا وانما
الشرط يمنع الانقضاء
وقال الشافعى
رحمه الله هو مؤخر

الطلاق والتناق بالملك
وجوز تعجيل النذر
المعلق وجوز تعجيل
كفارة اليمين وقال في
قول الله فمن لم يستطع
منكم طولا ان تعليق
الجواز بعدم طول
الحرية وجب انفساد
عند وجوده وقال
لان الوجوب ثبت
بالايجاب لولا الشرط
فبغير الشرط معدما
ما وجب وجوده لولا
هو فيكون الشرط
مؤخرا لا مانعا لولا
يلزم ان تعجيل البدن
في الكفارات لا يجوز
على قوله لان الوجوب
بالسبب حاصل
ووجوب الاداء
مستأخر بالشرط
والمال يحتمل الفصل
بين وجوبه ووجوب
ادائه واما البدق فلا
يحتمل الفصل فلان آخر
الادام لم يبق الوجوب
ولان الايجاب لا
يوجد الا بركنه ولا
ثبت الا في محله
كشرط البيع لا بوجوب
شئنا وبيع الحر
باطل ايضا وهما
الشرط حال بينه
بين الماهل

العامة في مفهوم الشرط ما ذكرنا في مفهوم الصفة لان مرجع مفهوم الشرط الى مفهوم
الصفة وقديناه مفصلا فلا يحتاج الى اعادته هنا * قال الفزالي الشرط يدل على ثبوت
الحكم عند وجوده فقط فيقتصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط بان لا يدل على
وجوده عند عدم الشرط فاما ان يدل على عدمه عند العدم فلا * والدليل عليه انه يجوز
تعلق الحكم بشرطين كما يجوز بعلتين فاذا قل احكم بالمال للمدعي ان كانت له بينة لا يدل على
نفي الحكم بالاقرار هذا هو الطريق المشهور المذكور في عامة الكتب * والطريق الذي
ذكره الشيخ هو مختار القاضي الامام وهو ان التعليق بالشرط لا يمنع السبب من الانقضاء
عند الشافعي رحمه الله وانما اثره في تأخير الحكم الى زمان وجود الشرط فلما لم يكن التعليق
مانعا من الانقضاء كان السبب موجودا موجبا للحكم في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم
واخره الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط * وعندنا المعلق
لا ينقصد سببا وانما الشرط اى التعليق بالشرط يمنع من الانقضاء فلا يكون السبب موجودا
موجبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصل الذي كان قبل التعليق
لا على عدم الشرط * هو يقول التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان من قال لامرأته
انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق وانما يؤثر في حكمه بنفسه
من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ناشئا في الحال * الا ترى ان قوله انت طالق ثابت
مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لا يثبت لمكان الشرط
فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التأجيل والاضافة بمنزلة شرط
انتهاج في البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط
* وهو نظير التعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو سبب السقوط بالاعدام
وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط * وهذا بخلاف العلة فان عدمها لا يوجب عدم الحكم
لان الحكم ثبت ابتداء لوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافا الى عدم
العلة باعتبار ان العلة تفت الحكم قبل وجودها بل عدم لعدم سببه فاما لشرط فقير للحكم بعد
وجود سببه فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده مع وجود الموجب كما كان شئنا وجود
الحكم عند وجوده قوله (ولذلك) اى ولان اثر التعليق في تأخير الحكم لا في منع السبب عن
الانقضاء ابطال الشافعي رحمه الله تعليق الطلاق والتناق بالملك بان قال لاجنية ان تزوجتك
او نكحتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او نكحتك فانت طالق او قال ان
اشتريت عبدا فهو حر او قال لعيد الغير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا
حتى لا يقع الطلاق والتناق بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد
من وجود الملك في الحال لانه لا يتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك في الحال ليقرر السبب
ثم يتأخر الحكم الى وجود الشرط بالتحقق * وجوز تعجيل النذر المعلق اى المذكور المال
بان قال لله على ان تصدق بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق بها عن النذر

قبل وجود الشرط جاز عنده لان قوله لله على ان تصدق بشرة سبب تام لا يحجب
 الشرة في الحال غير ان الشرط اخروجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبل
 وجود الشرط كان الاداء واقعاً بعد وجوب السبب الموجب فيحوز وجوز تجهيل كفارة اليين
 يعنى الكفارة بالمال بان اعتق قبل الحنث رقية عن الكفارة او اطعم او كسا عشرة مساكين جاز
 عنده ويخرج من عهدة اليين لان اليين سبب للكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها فيقال كفارة
 اليين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعليق به بقوله تعالى «ذلك كفارة ايمانكم اذا
 حلقت» اى حلقتم وحنثتم مؤخر الحكم الى حين وجوده بمنزلة التأجيل فلا يمنع جواز التجهيل
 لان الاداء بعد سبب قبل وجوب الاداء جائز كتجهيل الزكوة والدين المؤجل وقال في قوله تعالى
 * ومن لم يستطع منكم طولاً ان ينكح المحصنات المؤمنات اى ومن لم يملك زيادة في المال ملك بها
 نكاح الحره * فمالمكت ايمانكم من صيانتكم المؤمنات اى فليكنح مملوكة من الاماء السلمات
 والطول الفضل والفتاة الا ان نكاح الامة علق بعدم طول الحره فتوجب الجواز عند وجود
 الشرط بمنظومه والفساد عند عدم الشرط وهو وجود الطول بمفهومه * وكذلك وصفت
 الفتيات بالمؤمنات فيوجب الجواز عند وجود هذه الصفة وعدمه عند عدمها فاضد وجود
 الطول لا يجوز نكاح الامة اصلاً وعند عدمه يجوز نكاح الامة المؤمنة دون الكافرة والحاصل
 ان جواز نكاح الامة علق بشرطين بعدم الطول وبصفة الايمان فثبت عند وجودهما
 ويتقى بانتفاء احدهما ورايت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عند متعلق بشرط اربعة
 سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحره تحت * وهى عدم الطول الحره * وكون الامة
 مؤمنة * وخشية العنت وهو الزنا * وان لا يكون تحتامة اخرى بنكاح او بملك بمن
 لان جواز نكاح الامة عند ضرورى وهى انما تحقق عند اجتماع هذه الشروط * ولا يلزم
 عليه انه لم يعمل بمفهوم قوله المحصنات المؤمنات حيث جعل طول الحره الكتابية مانعاً
 من نكاح الامة كطول الحره المؤمنة مفهومه يقتضى ان لا يكون طول الكتابية مانعاً اذ لو كان
 مانعاً لما كان لقيد الايمان فائدة لانه يقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يارضه دليل آخر وقد
 عارضه ههنا فان صيانته الجزء من الاسترقاق واجب ما يمكن وقد امكن ذلك بنكاح الحره
 الكتابية مع رماية وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين ديناً فلا يجب العمل بالمفهوم *
 وذكر عبد القاهر البغدادى في اصول الفقه ان الواجد لطول حره ذمية واجد لطول حره مؤمنة
 عندنا فذلك منه من نكاح الامة وقد قال بعض اصحابنا وهو ابو سعيد الاصطغرى اذا وجد طول
 ذمية ولم يجد مؤمنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قال والجواب الاول اصح وذكر
 في التهذيب ان كان قادر على نكاح حره كتابية فهل يجوز له نكاح الامة فيدوجهاً احدهما
 يجوز لان الله تعالى قال ان ينكح المحصنات المؤمنات وهذا خير قادر على طول حره مؤمنة والثانى
 وهو الاصح لا يجوز لانه قادر على نكاح الحره كالمالو كانت في نكاحه حره ذمية لا يجوز له
 نكاح الامة وذكر في الايمان في المحصنات ليس على سبيل الشرط بل ذكره تشريراً كما قال الله تعالى

«بإيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن» الآية تم المسئلة والذمية في هذا الحكم سواء وهو أن لعدة عليها إذا طلقت قبل الدخول بها وإن أثبت الحكم في المؤمنات * ولا يلزم أي على ما ذكر من جواز تعجيل الكفارة بالمال والمذخور المالي بناء على وجود السبب عدم جواز تعجيل البدن في الكفارة أو في الذر حتى لو كفر التين بالصوم قبل الحث أو كفر بالصوم بعد الجرح قبل انزهاق الروح في كفارة القتل أو نذر الله على أن أصوم أو أصلي ركعتين إن فعلت كذا فاقى المذخور قبل الشرط لا يجوز في هذا كله بخلاف تعجيل المالي حيث يجوز * لأن الحقوق المالية يفصل وجوب أدائها عن نفس الوجوب لأن المال مع الفعل يتغير إن فجاز أن ينصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الأداء الذي هو الفعل لا ترى أن من اشترى شيئاً إلى شهر يثبت الوجوب بنفس المقدور لا يثبت وجوب الأداء قبل حلول الأجل فلا يدل عدم وجوب الأداء على عدم الوجوب * فاما البدن فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه لأن الصلوة ليست إلا فعلاً معلوماً وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون إلا وجوب الأداء وعدم وجوب الأداء فيه يكون دليلاً على عدم الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الأداء هنا بالاجتماع اتفق الوجوب فلا يجوز الأداء قبل الوجوب * ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول * ونحن نقول تأثير التعلق في منع السبب لافي حكمه فكان امتناع الحكم لعدم سببه لانع التعلق إياه قصدوا وهذا لان التعلق دخل في السبب وهو قوله أنت طالق مثلاً لأنه هو المذكور دون غيره فإذا قال إن دخلت الدار فانت طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد التعلق عند دخول الدار لافي الحال فلم يكن السبب موجوداً قبل وجود الشرط لا ترى أنه جعل قوله أنت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء عند أهل اللغة يتعلق وجوده بوجود الشرط فان من قال لغيره إن تكرمني أكرمك كان معلقاً أكرامه بأكرام صاحبه إياه وكان أكرامه معدوماً قبل أكرام صاحبه إياه فكذلك هنا لما حصل التعلق جزاء لدخول الدار كان التعلق معدوماً قبل وجود الشرط * ولا معنى لقولهم أنت طالق قد صار موجوداً فلا وجه إلى جملة معدوماً بالتعلق فيصير التعلق مانعاً لحكمه وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع * لا نالانجمل قوله أنت طالق معدوماً ولكن نجعل التعلق مانعاً من وصوله إلى المحل وذلك مانع من انعقاده حلة لان العلة الشرعية لاتصير حلة قبل وصولها إلى محلها كالأبصار حلة قبل تمامها لا ترى أن شرط البيع كالأبصار حلة لعدم تمام الركن لا يكون بيعاً حراً سبباً أيضاً لعدم أصاقته إلى المحل وكالأبصار حلة أنت سبباً لالطلاق قبل قوله طالق فكذا إذا ضعيف أنت طالق إلى مية أو بهيمة أو اجنبية لا يكون سبباً لعدم المحل وكذلك بعض الصاب لما لم يكن سبباً لوجوب الزكوة وكذلك للصاب لكلمائه في ملك كافر لا يكون سبباً أيضاً - ولما دخل التعلق على قوله أنت طالق منعه من الوصول إلى المحل كالقيد المعلق لا يكون واصلاً إلى الأرض ولان الاتصال الشرعي يعرف تأثيره ولم يثبت شيء من أحكام الطلاق فيها فكيف يكون واصلاً واعتبر هذا بالاتصال الحسي فالصل النجار

مالم يؤثر في الحمل وهو الخشب لا ينقد نجرا وكذا الكسر مع الانكسار وإذا لم يتصل الى
 الحمل لم يصير قوله انت طالق علة * وكان ينبغي ان يقع ولم يتصل بالحمل كقوله لاجنية
 انت طالق الا ان وصوله الى الحمل لما كان مرجوا بوجود الشرط وانحلال التعليق جعلناه
 كلاما صحيحا له عريضة ان يصير سببا كشرط البيع له عريضة ان يصير سببا بوجود الشرط الاخر
 في المجلس حتى لو علمه بشرط لا يرجح وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لانه ايضا بان قال انت طالق
 ان شاء الله قال الشيخ ابو العين اولم يكن الشرط مانعا للعلو وانما يكون مانعا للحكم ادى ذلك
 الى تخصيص العلة وهو مذهب قاض * ونظيره من الحسيات الرمي فان فسد ليس يقتل
 ولكنه بمرض ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالحمل واذا حال به وبين الرمي ترس منع الرمي
 من اذنته علة لعقل لانه منع القتل مع وجود سببه فكذا التعليق بالسريعات وتبين بهذا
 ان المعلق بالشرط يصير كالنجس عند وجود الشرط لان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار
 ذلك الكلام تنجيذا في هذه الحالة * فان قيل الصحيح اذا قل لامرأه ان دخلت الدار فانت طالق
 ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجس في هذه الحالة لم يقع * قلنا انما يصير ذلك الكلام
 المعلق تنجيذا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه وانما يصح من الجنون
 لان كلامه غير متبرر شرعا فاذا كان هذا تنجيذا بكلام صحيح شرعا عمل في حقه ايضا واذا ثبت انه
 بمنزلة التنجيذ يراعى الوقوع وجود الحمل عند وجود الشرط فالخصل ان التكلم من الخائف
 يوجد عند التعليق في راي اهلية التكلم في ذلك الوقت والوصول الى الحمل عند وجود الشرط
 في راي وجود الحمل في ذلك الوقت كذا في جامع نسم الاثمة رحمه الله فان قيل اذا قال
 لامرأه ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبد ان طلقته امرأتى فانت حرم دخلت الدار
 حتى طلقته لا يعتق العبد ولو صار مطلقا عند وجود الشرط لزم ان يعتق العبد * قلنا انما
 لا يعتق لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه من قوله ان طاعت فكذا سمع نفسه عن تطلق بكلام
 مستأنف بعد اليقين بقدر على الامتناع عنه والاقدام عليه فينصرف اليقين اليه كالمو
 جرح رجلا ثم قال ان قتله فبدي حرم مات المجروح من جرحه لا يعتق العبد
 صار قتل بعد اليقين لان غرضه الملع عن قتل باشره في المستقبل ويقدر على الامتناع
 عنه ان شاء فكذا هذا قوله (فبقى غير مضاف اليه) اي غير متصل بالحمل * الا ترى
 توضيح لقوله لا ينقد سببا يعني السبب ما يكون مفضيا الى ثبوت الحكم ومنقرا عند ثبوته
 والسبب المعلق اي الكلام المعلق بالشرط الذي يصير سببا عند وجود الشرط ليس بمقتضى
 الى الحكم قبل وجود الشرط بل الشرط مانع عنه فكيف يحمل سببا * وهذا لانه جعل
 جزءا لشرط لا ينقد ميمنا اذا لشرط والجزاء يمين على ما عرف وقصده من هذا التصرف
 تحقيقه وجوبه وهو البر الا ان البر لا يتأكد الا بيمين ان يلزمه عند الهتك فبطل مضبوطا بالجزاء
 لينحصر عن الهتك واذا كان المقصود من هذا التصرف تحقيق البر وفي تحقيقه اعدام موجب
 معلق بالشرط لا وجوده لا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بل يكون موجبا عنه

فبقى غير مضاف اليه
 وبدون الاتصال
 بالحمل لا ينقد سببا
 الا ترى ان السبب ما
 يكون طريقا والسبب
 المعلق يمين عقدت
 على البر والعقد على
 البر ليس بطريق الى
 الكفارة لانه لا يجب
 الا بالحث

فلا يكون سبائيل وجود الشرط وما ذكرنا بين الفرق بين الاضافة والتعلق فان الاضافة
لشئ الحكم بالاحباب في وقتها فان قوله انت حر خدا لوقوع الحرية فيه لا يمنع الحرية فتحقق
السبب لوجوده حقيقة وعدم ما يمنعه من السببية لان الغد وما يشبهه تمييز زمان الوقوع
والزمان من لوازم الوقوع كما اذا قال انت حر الساعة فكانت الاضافة تحقق السببية والتعلق
مانعا عنها + ولهذا ذكر في نوادر الصوم من المبسوط اذا قال الله على ان تصدق بدرهم غدا
فمبطل يجوز ولو قال اذا جاء فصدق الله على ان تصدق بدرهم فصدق به قبل مجيء الغد لا يجوز
لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعلق * والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة
لانها لا تجب الا بالحدث اى عند الحدث واليمين مانعة من الحدث موجبة لضده وهو البر فكيف
يكون مقضية الى ما هي مانعة به وقوله وهو تنقض العقد اى الحدث تنقض اليمين دليل اخر
يعني كما كان اليمين لا تصلح سببا للكفارة لانها مانعة من الحدث لا تصلح سببا لها ايضا لانها لا تبقى
مع الحدث لان الحدث ينافي اليمين لانه تنقض اليمين وينقض العقد ينافيه لاحالة واذا لم يبق
اليمين عند الحدث الذي تعلق وجوب الكفارة به لا تصلح ان تكون سببا لما قبل الحدث لان من
اوصاف السبب ان يتصور تقرر مد وجود السبب * فان قبل هذا خلاف النص
والعرف فان الله تعالى اضاف الكفارة الى اليمين بقوله عز اسمه ذلك كفارة ايما نكمه ويقال
في العرف ايضا كفارة اليمين والاضافة دليل السببية والدليل عليه ان الصبي او المجنون
لو حلف بالله او بالطلاق ثم بلغ اوقاف فحنت لا كفارة عليه ولو حلف مخاطب ثم جن فحنت
تلزمه الكفارة وكذا في اليمين بالطلاق فلا شرط اهليته وجوب الكفارة عند اليمين لاحد
الحدث علم ان السبب هو اليمين * وقولكم اليمين لا تصلح طريقا الى الكفارة غير مسلم لانه
يتوصل بها الى الكفارة فانه لو لا اليمين لما وجبت الكفارة الا انه انما يتوصل بواسطة الحدث
لا بنفس اليمين وهذا هو حد السبب وهو ان يتوصل اليه بواسطة كالجرح سبب للكفارة
لانه يقضي الى القتل بواسطة الهراية * فلما نحن لانكر ان اليمين سبب للكفارة ولكننا نقول هي
سبب لها بعد الحدث وفوات البر بطريق الاغلاب والكفارة مضافة الى تلك اليمين
لا الى اليمين قبل الحدث كما قال الامام البرغري رحمه الله ونظيره الصوم والاحرام فانهما
يمنعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق
الانقلاب * وذكر في الاسرار انما سلم ان اليمين فيما مطى سبب لايحباب الكفارة ولكن خلفا
عن البر لا اصلا والخلف يجوز ان يبقى بعد انقطاع العلة لان العلة علة لايحباب الاصل لا لبقاء
والخلف يخلفه في البقاء * الا ترى ان ملك الثمن لا يبت ابتداء بغير بيع وبق بعد انقطاع البيع
بهذا المبيع او بعه من انسان اخر * وكذا المهر يبقى بعد انقطاع الكاح بطلاق فاما اشتراط
الاهلية وقت اليمين فليست لكونها سببا للكفارة والطلاق ولكن لكونها سببا للهرو الاسباب
الملزمة لا يصح الا من الاهل * فاما العاقل اذا حلف ثم جن فقد اجبتا * * واما قوله
يتوصل بها الى الكفارة بواسطة الحدث فلا معنى له لان السبب اذا كان يصير سببا بواسطة

وهو تنقض العقد
فكان بينهما تناف
فلا يصلح سببا
وتبين ان الشرط
ليس بمعنى الاجل
لان هذا داخل على
السبب الموجب لعدم
من اتصاله بمسألة
فصار كقوله انت
من لم يتصل بقوله
حر لم يمل فصار
الحكم معدوما بعد
الشرط بالعدم الاصل
كما كان قبل اليمين

لا بد من ان يكون مفضيا الى تلك الواسطة وصلا الى الحكم كالجرح ففضى الى الالم والالم
يفضى الى تلف النفس وههنا الحث بمنزوع بحكم اليقين على ما ذكرنا فكيف ان يكون اليقين
مفضيا الى الحكم كذا في طريقة الامام البرغري وتبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل بمعنى بين ان
التعليق ليس كالتأجيل فان التأجيل لا تمتع وصول السبب بالهل لان سبب وجوب التسليم في
الدين والعين جوعا العقد ومحل الدين الذمة والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت
الملك في المبيع وانما يؤخر المطالبة والاجل مما يحتمل السقوط فيسقط بالتعجيل ويتحقق اداء
الواجب * واما التعليق فيمفع وصوله الى المل ومحل الوصول لا يتم السبب ولا يتصور
ثبوت الحكم قبل تمام السبب * داخل على السبب الموجب وهو قوله انت طالق فصار
الحكم معدوما بعد الشرط اى بعد ذكر الشرط قبل وجوده * بالعدم الاصل اى العدم
لعدم الدليل الموجب للحكم لالمانع يمنع كما كان قبل اليقين فان وجد الدليل الموجب للحكم مع
قيام التعليق يجب الحكم به كقيل التعليق والا فلا * ففى قوله تعالى ومن لم يستطع منكم
طولا الاية قد قام الدليل على الجواز بدون الشرط مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم فانكسروا ما طاب لكم من النساء وانكسروا الايمانى منكم فيجب القول به اذ لم يمارضه
التعليق بالشرط وفى مثل قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين
مسكينا فلم يجدوا ما فيهوا صامه اذ لم يجدوا دليل على ثبوت هذه الاحكام المعلقة بهذه الشروط
قبل وجود هذه الشروط فثبت على ما كانت قوله (وهذا) اى ما ذكرنا من تعليق الطلاق
واخواته بالشرط بخلاف البيع بشرط الخيار فان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب لان
البيع لا يستعمل الخطر لانه من قبل الاباتات وهى لا تحتمل الخطر لانه يؤدى الى القمار الذى
هو حرام وفى جملة متعلقات الشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع خيار الشرط الا
ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الفتن فكان نظير اكل الميتة حاة المضممة فيقدر بقدر
الضرورة وهى تدفع بجهلها داخل على الحكم دون السبب لانه لو جعل داخل على
السبب لتعلق حكمه ايضا ضرورة واستحالة بوث الحكم قبل السبب ولو جعل داخل على
الحكم لتزل سببه اى انفق ونفذ فى الحال ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه تأخر عنه والحكم
مما يحتمل التأخر عن السبب فكان جملة داخل على الحكم اولى قليلا للخطر وفيه تحصيل
المقصود ايضا وكان قوله وهو اى السبب مما يحتمل القسح جواب سؤال يرد عليه
وهو ان يقال السبب المازل ولم يتعلق بالشرط لا يمكن فمخذه بدون رضاه صاحبه لانه من
العقود اللازمة فلا يحصل المقصود لصاحب الخيار * فقال البيع مما يقبل القسح فيمكن
تدارك زوال السبب او تدارك دفعه ان كان يحمل غير لازم ليكنه فمخذه بدون رضاه
صاحبه فيحصل المقصود * والضمير فى راجع الى الطريق الثانى * وقوله بان يحصل
بدل منه * وبالباقى اذنى متعلقة يحصل اى يمكن تدارك دفع الفتن باذنا الشرط على
الحكم دون السبب بان يحصل السبب وهو البيع غير لازم باذنى الخطرين وهو تعليق الحكم

وهذا بخلاف البيع
بختيار الشرط لان
الخيار مائة داخل على
الحكم دون السبب
حقيقة وحكما اما
الحقيقة فلان البيع لا
يحتمل الخطر وانما
ثبت الخيار بخلاف
القياس نظرا فلو
دخل على السبب
لتعلق حكمه بالجملة
ولو دخل على الحكم
لزل سببه وهو مما
يحتمل القسح فيصلح
التدارك به بان يصير
غير لازم باذنى الخطرين
فكان اولى واما هذا
فيصم الخطر فوجب
القول بكمال التعليق
فى هذا السبب واما
الحكم فان من حلف
لا يبيع فباع بشرط
الخيار حث

دون السبب فكان هذا الطريق اول من تعليق السبب فاما هذا اى ما نحن بصدده من الطلاق
والمثاق ونحوهما فيتمثل الخطر اى التعليق بالشرط والخطر الاشراف على الهلاك
ومنه الخطر لما يترأى عليه كذا في المغرب * فوجب القول بكمال التعليق في هذا السبب
بان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه
دون وجه والاصل هو الكمال في كل شئ اذ القصدان بالعوارض وتعدم العارض ههنا
فوجب القول بكمال التعليق * وقيل في الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليلات ان
ثبوت الشرط في البيع بكلمة على ان اذهى المستعملة فيه فيقال بترك على اى بالخيار او
على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة
التعليل فانك اذا قلت ازورك ان زرتنى كنت معلقا بزيارتك بزيارة صاحبك واذا
قلت ازورك على ان تزورنى كنت معلقا بزيارة صاحبك بزيارتك ويكون
زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجاع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه
الكلمة تعليق بنفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فينقد البيع
سابقا ثم ثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع لزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك
خيار الحكم في الشرع قوله (ولو حلف لا يطلق لحلف بالطلاق) بان قال ان دخلت
الدار فانت طالق لم يحتمل معنى قول وجود الشرط وهو مذهب الشافعى ايضا فانه ذكر
في الوجيز والتهذيب اذا قال ان طلقك فانت طالق ثم علق طلاقها على صفة اى شرط
ووجدت فهو تطليق ويجرد الصفة ليس ايقاما وهو وقوع ويجرد التعليل ليس ايقاع ولا
وقوع * وذكر في المحصن ايضا ولو علق بالتطليق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق
لم يقع شئ فاذا دخلت وهى بمسوسة وقعت حيث ذلتا فثبت ان مذهبه مثل مذهبا
في هذه المسئلة * واما مسئلة البيع فلا يعرف مذهب فيها ما عرفت بها في كتبهم صريحا فان
كان موافقا لمذهبا فقد صح الفرق وتم الانزام وهذا هو الطاهر من مذهبه فقد ذكر في
الوسيط لقزالي ان الثابت بشرط الخيار جواز العقد واستحقاق الفسخ ولا يؤثر في تأخير
الملك في قول بل ثبت الملك للمشتري لان البيع سبب الملك ولا يقطع الحكم عن سببه الا
لضرورة ولا ضرورة الا من جهة الخيار المشروع لاستدراك القبية وامكن تحصيل هذا
المقصود بنى لزوم فلا حاجة الى نفي الملك والاصح ان الملك موقوف ان كان اختيار لهما
وان كان لاحدهما فالملك لمن له الخيار فهذا يدل على ان مذهبه في انعقاد البيع بشرط الخيار
مثل مذهبا وان كان مخالفا لم يتم الانزام وكان تقريبا على المذهب * واذا بطلت العلقه اى
التعليل بوجود الشرط صار ذلك الايجاب حلة كانه ابتداء معنى بصيرته في الحال مقتصرة
عليها وهو قول المشايخ المعلق بالشرط كالمفوض به لذا الشرط ولهذا شرطنا الاهلية
حالة التعليل كايضا لان ذلك الايجاب لما صار حلة يشترط ان يكون صادرا من الاهل لصير
كالمفوض لذا الشرط قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان المعلق ليس بسبب صح تعليق

ولو حلف لا يطلق
لحلف بالطلاق لم
يحتمل واذا بطلت
العلقه صار ذلك
الايجاب حلة كانه
ابتداء ولهذا صح
تعليل الطلاق قبل
الملك به

الطلاق والعتاق بالملك لان المعلق قبل وجود الشرطيين ومحل الالتزام باليمين الذمة فاما الملك في المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بايجاب ولكنه يمرض ان يصير ايجابا فان بقيا بوجود الملك في المحل حين يصير ايجابا بوصوله الى المحل صححنا التعليق باعتبار وان لم يتعين ذلك بان كان الشرط مالا ارله في ابات الملك في المحل شرطنا الملك في المحل ليصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي يتيقن به عند وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك النوع من الملك دليل على صحته باعتبار هذا الملك بالطريق الاولى * فان قيل جيع ما ذكرتم بطل ما روى عن عبدالله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صدق فقال ان تزوجتها فاني طالق قلنا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل الزكاح فهذا كلام مفسر لا يقبل التأويل * قلنا ان صح هذا الحديث فمن قول به ولكنه لم يصح لان مداره على الزهري وانه قد جعل بخلافه فانه اول قوله عليه السلام لا طلاق قبل الكاح على ان الرجل كان تعرض عليه المرأة فيقول هي طالق قلنا قهرم عليه فقال عليه السلام لا طلاق فرد الحديث الى المرسل دليل على انه كان يرى صحة التعليق بالكاح ومثله روى عن سعيد بن المسيب ومكحول وجاعة من التابعين وهو مذهب ابراهيم النخعي واهل الشيعي وسالم بن عبدالله ولا يجوز ان يجمع هؤلاء التفقات على خلاف النص لا يثبت التأويل اوتوهم انه لم يبلغ كاتفهم اولم ينجح به عليهم مع ظهور الفتوى منهم بخلافه كذا ذكر في الامرار قوله (ولهذا) اي ولان التعليق مانع للايجاب عن الانعقاد لم يجز فعمل الذر المعلق لانه ليس بسبب للمانع بل الى ذمة قابلة للحكم والشرط منع وصوله الى المحل فلا يكون سببا لبعض الذر والاداء قبل السبب لا يجوز * وكذا لا يجوز تفهيم الكفارة قبل الحنث كالكفارة بالصوم لان اليمين سبب الوجوب بشرط الحنث والتقدير ان حنثت فلي اطعم عشرة مساكين تلك اليمين تمنع اليمين من كونها سببا في الحال ولكنها بمرضية ان تصير سببا فصحت اضافة الكفارة اليها فقبل ان تصير سببا بالحنث لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور تفهيم الصوم قبل الحنث * وفرقه بين المالى والبدني باطل فان بعد تمام السبب وجوب الاداء فده فصل عن نفس الوجوب في البدني ايضا فان المسافر اذا صام في رمضان جاز بالاتفاق وان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الافاء والاجتماع لحصول اصل الوجوب بالسبب * وهذا الانا قد بينا معنى في المبسوط وفيه ان الواجب لله تعالى على العبد فضل هو عبادة وانما المال والمنافع البدن آلتان يتأدى الواجب بهما فكما ان في البدني مع تعاقب وجوب الاداء بالشرط لا يكون السبب تاما فكذلك في المالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لافضل لان المقصود حصول ما يتفعله العبد او يتدفع عنه الحرمان به وذلك بالمالدون الفعل ولهذا اذا ظفر يحنس حته واخذته تم الاستيفاء * وانما يجب الفعل بطريق اشبع وفي الاجير المشترك وجوب الفعل

ولهذا لم يجز تفهيم
لنحو المعلق وتفهيم
الكفارة وهو
كالكفار بالصوم
وفرقة باطل لانا قد
بيننا ان حق الله في المالى
فضل الاداء لا عين المال
انما قصد عين المال في
حقوق العباد اما في
حقوق الله تعالى فلا
لان العبادة فعل لا مال
وانما المال آتته

بطريق التسع والستين هو ما يحصل بالفعل وهو صيرورة التوب بخطا ومقصورا * فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست بعبادة انما العبادة فعل مباشره العبد بخلاف هوى النفس لا تنفاه مرضات الله تعالى وفي هذا المال والبدن سواء * ولا يقال لو كان الفعل هو المطلوب لم يتأد بالنائب كالصلوة * لانا نقول المقصود وهو حصول المشقة بقطع طائفة من المال يحصل بالنائب والاباة فعل منه ككتفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة لان المقصود وهو اتعاب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بفعل النائب فلذلك لم يتأد بفعله * وعلى هذا الاصل وهو ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم جوازنا تكاح الامه حال طول الحرة لانه تعالى الماح تكاح الامه حال عدم الطول بقوله جل ذكره * ومن لم يستطع منك طول ولا اية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بالنشرط لا يوجب نفى الحكم قبل وجوده فيجعل الحل ثابتا قبل وجود الشرط بالايات الموجبة للحل وهكذا نقول في قوله ان دخل عبدي الدار فاعتقه فان ذلك لا يوجب نفى الحكم قبل وجود الشرط حتى لو كان قاله او اعنى عبدي ثم قال اعتقه ان دخل الدار جازله ان يعتقه قبل دخول الدار بالامر الاول ولا يجعل الثاني نفيا عن الاول حتى لو عثر له عن احد هما في له الآخر * فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط ثبت عند وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا بشرط منظر * قلنا حل الوطئ ليس ثابت قبل التكاح ولكنه متعلق بشرط التكاح في الايات التي ليست فيها هذا الشرط الزائد متعلق به وبهذا الشرط في هذه الاية وانما يتحقق مادعى من التضاد فيما هو وجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم متعلقا بشرط آخر قبله او بعده * الا ترى ان من قال لعبد اذا جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثاني صحيحا وان كان محي * يوم الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثاني * فان قيل مع هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا وما قدمنا يؤدي الى هذا فان عقد الكاح كمال الشرط في سائر الايات وهو بعض الشرط في هذه الاية اذا قلنا بان الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط * قلنا انما لا يجوز هذا بنس واحد فاما بنصين فهو جائز الا ترى انه لو قال لعبد انت حر ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الاكل كمال الشرط في التعليق الثاني حتى يباحه فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فنسب فانه يعتق لتام الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط في التعليق الثاني وهو ملكه قوله (قال زفر رحمه الله) الى اخره * يعنى بنى زفر مذهبه في ان تجبز الثلاث لا يبطل التعليق سواء كان الثلاث معلقا او دونه على هذا الاصل فقال لا يبطل الايجاب اى بالتعليق يعنى لم ينقدسيا في الحال لعدم وصوله الى الحل * لم يشترط قيام الحل اى بقاءه

قال زفر ولما بطل الايجاب لم يشترط قيام الحل لبقائه فاذا حلف بالطلاق الثلاث ثم طلقها ثلاثا لم يبطل اليين وكذلك العتق وانما شرط قيام الملك لان حال وجود الشرط متردد فوجب الترجيع بالحال فاذا وقع الترجيع بالملك في الحال صار زوال الحل في المستقبل من حيث انه لا ينافى وجوده عند وجود الشرط لا محالة وزوال الملك في المستقبل سواء الا ترى ان التعليق بالتكاح يجوز وان كان الحل للعالم معدوما فلو كان التعليق يتصل بالحل لما صح تعليق الطلاق في حق المطلقة ثلاثا بنكاحها

* لبقائه اى بقاء الايجاب المعلق يعنى التعليق لان اشتراطه لتام السبب وثبوت الحكم عند الوصول اليه بمنزلة اشتراط الملك فكما لا يبطل التعليق بزوال الملك بان باع العبد المحلوف بقتله او ابان المرأة المحلوف بطلاقها لتوهم الوجود عند الشرط لا يبطل بزوال الحلية ايضا لتوهم حدوثها عند الشرط بان تزوجت بزواج آخر ثم عادت الى الاول ، وكذلك العتق اى وكالاتلاق المعلق العتق المعلق فى انه لا يبطل بالتبجيل حتى لو قال لامته ان دخلت الدار فانت حرة ثم اعتقها قبل دخول الدار لم يبطل التعليق حتى لو اردت ولحقته بدار الحرب ثم سبيت وملكها الحالف ثم دخلت الدار عتقت عنده ولم تنقى عندنا ، وقوله وانما شرط الملك جواب عما يقال للملزم بشرط الملك والمحل حال بقاء التعليق لعدم انعقاد الايجاب سببا فيها ينبغى ان لا يشترط فى حال الابتداء ايضا لان المعنى المذكور يسمل الحالىين فيصح قوله لاجنبية او لمطلقة ثلاثا ان دخلت الدار فانت طالق والاجماع بخلافه فصرفاته لا يستغنى عن المحل فبقوا به يبطل ، فقال انما شرط الملك فى الابتداء لان انعقاد هذا الكلام بمينا للاحاجة الايجاب الى المحل وذلك لان المقصود من اليقين تأ كيد البر بايجاب الجزاء فى مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات البر ليصله خوف تزوله على المحافظة على البر وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط وتلك الحالة مترددة بين ان يوجد فيها الملك فيحقق الجزاء وتظهر فائدة اليقين وبين ان لا يوجد فيها الملك فلا يلزمه الجزاء فتعلق اليقين من الفائدة فشرط الملك فى الابتداء لترجم جانب وجود الملك على عدمه حال وجود الشرط لان الاصل فى كل ثابت بقاؤه باعتبار الظاهر فيعتقد اليقين فيبين ان اشتراط الملك لانعقاد اليقين للاحاجة الايجاب الى المحل حتى لو كان الملك متيقن الوجود عند زوال الجزاء لا يشترط الملك ولا الحل فى الحال ايضا بان قال لاجنبية او لمطلقة ثلاثا ان تزوجت فانت طالق صح وانفقد اليقين ، فاذا وقع الترجيع اى جعل بوجوده فى الحال حصل وثبت رجوعان وجود الملك على عدمه حال فوات البر وانفقد اليقين صار زوال الحل فى المستقبل باشباع الثلاث وزوال الملك بالابانة بما دون الثلاث سواء من حيث ان زوال كل واحد منهما لا ينافى وجوده عند الشرط لاحالة اذ يحتمل ان يحدث كل واحد منهما بعد الزوال فاذا بقيت اليقين بعد زوال الملك بناء على هذا الاحتمال تنق بعد زوال الحل بناء عليه ايضا ، وقوله الا ترى توضيح لتعليل بطلان الايجاب يعنى بطلانه باعتبار عدم اتصاله بالمحل فى الحال فلا يشترط المحل لبقائه والدليل على عدم اتصاله بالمحل صحة تعليق طلاق المطلقة ثلاثا بانكاحها واوكان لتعليق اتصال بالمحل لاصح هذا التعليق لبطلان المحلية بالكية قوله (وطريق اصحابنا لا يصح) الى اخره * لعلمنا رحمهم الله فى هذه المسئلة طريقان ، احدهما ان اليقين تبطل بفوات الجزاء كما تبطل بفوات السرط بان جعلت الدار بيتنا او جاما فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق لان اليقين لا يعتمد الا بهما بل افتقارها الى الجزاء اكثر من افتقارها الى الشرط لانها تعرف بالجزاء لا بالسرط ولما بطلت بفوات السرط فلان تبطل بفوات

وطريق اصحابنا لا
يصح الا ان يثبت
للمعلق ضرب اتصال
بمحله ليشترط قيام
محله واما قيام هذا
الملك فلم يمتنع

الجزء كان اولى وهنقدفات الجزاء لان هذا المين انما صحت باعتبار الملك القائم ولم يكن في ملكه الا ثلاث تطليقات وقد استوفاهما كلها فبطل الجزاء ضرورة فبطلت المين وبهذا علل محمد رحمه الله فقال المطلقان لا فذهب بطلاق ذلك الملك كله وهذا بخلاف ما اذا طلقها واحدة او اثنين وانقضت عدتها حجب لا تبطل به المين لانه لا لم يستوف الجزاء بتمامه كان الباقي مملوكا له الا انه لا يقدر على تنفيذه لعدم شرطه فبقيت المين بقاءه وعدم القدرة على التنفيذ لا يمنع الملك كاستيفاء القصاص من الحاصل واستيفاء منافع البضع حالة الحيض وكالصبي لا يملك التصرفات وان كان الملك ثائلا * والثاني ان المحلية بالتطليقات الثلاث تبطل لان عملية الطلاق بعملية النكاح وقد فانت بثبوت الحرمة الطليظة واذا بطلت عملية الطلاق لم تبق المين بالطلاق بطلان محلها كاذنا فانت برضا او مصادرة هو هذا لان التعليق وان لم يكن طلاقا في الحال لكنه برض ان يصير طلاقا والرضية انما ثبت باعتبار قيام الحل والملك في الحال فاذا بطل الحل بطلت الرضية لم تبق المين * فحاصل الطريق الاول تعيين طلاقات هذا الملك للجزاء وبناء بطلان المين على فوائدها * وخلاصة الطريق الثاني اشتراط المحلية للمين انقضاء بقاء وبناء بطلان المين على زوالها ولما كان الطريق الاول منتقضا بما اذا حلق الثلاث بالشرط ثم طلقها فماتت ثم طلاق اليه بسد زوج آخر ووجدت الشرط تقع الثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف رجما لله ولو تعين طلاقات ذلك الملك ينبغي ان تقع واحدة لانها لم تبق من الجزاء الا المطلقة واحدة كما لو كان له ثلاثة اجد فقال ان كنت زيدا فاتم احرار فاشتق عبدتي * منهم واشترى اخرين ثم وجد الشرط لا يعتق الا العبد الذي كان في ملكه وقت المين والطريق الثاني لا يتم الابان ثبت للمعلق نوع اتصال بالمحل بنى الشيخ رحمه الله الكلام على الطريق الثاني وبين وجه تصحيحه ورد الطريق الاول * فقال وطريق اصحابنا لا يصح معنى الطريق الاول والثاني جميعا * الا ان ثبت له معلق نوع اتصال بمحله فحينئذ يصح الطريق الثاني وبعدم ثابت ذلك يشترط قيام المحل لان كل ما يرجع الى المحل يستوى فيه الابتداء والبقاء بالحرمة في باب النكاح * ثم اشار الى فساد الطريق الاول وبين وجهه فقال فاما طلاق هذا الملك فماتت اي للجزاء وصحة التعليق بل الجزاء طلاق مملوكه عند وجود الشرط سواء كان طلاق هذا الملك او ملك حادث بعد * لما بيناه ان معلق ليس بصرف في الطلاق لان من حيث الابقاع ولان من حيث انقضاءه سببا * يصح باعتبار الملك اي باعتبار ملكه هذه الطلاقات دون غيرها والتعليل داخل في الثاني ولهذا صح التعليق بالملك * والى هذا الطريق مال شمس الائمة رحمه الله ايضا فقال انما يبطل التعليق بانعدام المحل لان صحة التعليق باعتبار المحلوف به وهو ما يصير طلاقا عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون المحل وبالتطليقات الثلاث تحقق فوات المحل لان الحكم الاصل للطلاق ارادة صفة الحل عن المحل ولا تصور لذلك بعد حرمة المحل بالتطليقات الثلاث فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق لان التعليق بالشرط

لما بيناه ان ليس بصرف
في الطلاق يصح
باعتبار الملك

نطبيقات ذلك الملك * وفي بعض النسخ فاما قيام هذا الملك فلم يتعين الى سخره ومعناه
 تحقق الفرق بين زوال الحل وبين زوال الملك فان الملك الاول يطل ولا يطل بالثاني لانه
 لما كان المعلق ضرب اتصال وان لم يتعد سببا حقيقة لابد من بقاء الحل وذلك بقاء حل
 السكاح فاما قيام هذا الملك في الحل اى الملك القائم حالة التعليق فيه * فلم يتعين اى لم يشترط
 لبقاء التعليق صحيحا * لان التعليق ليس يتصرف في الطلاق بالايقاع ولا المتعلق بالشرط
 هو الطلاق المملوك حتى يشترط الملك للحجة التصرف وكان ينبغي ان لا يشترط الملك الا
 حال وجود الشرط الا انه شرط في الابتداء لما ذكرنا من تردد حال وجود الشرط الى اخره
 * والطريق في ذلك اى في ثبات اتصال الايجاب المعلق بالحل واقتضاه اليه * ان تعليق
 الطلاق له شبهة الايجاب اى الطلاق العلقى وان يمكن سببا حقيقة له شبهة كونه سببا لان
 العين تعدد البر ولا بد للبر من ان يكون مضمونا بلزوم الجراء عند القوات تحقة بالمقصود وهو
 تأكيد جانب المحلوف عليه * فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل اى وجهه الاصلى
 لانه هو الغرض من عقد العين وهو مضمون بوقوع الطلاق عند القوات واذا كان مضمونا
 به ثبت للمعلق في الحال شبهة الايجاب كالمغصوب للزوم الغاصب رده وصار مضمونا بالقيمة
 عند القوات ثبت شبهة وجوب القيمة حال قيام المغصوب حتى صح الابرار والرهن
 والكفالة بالمغصوب وحتى لم يجب على الغاصب زكاة قدر قيمة المغصوب في ماله حال
 قيامه كذا نقل عن بعض الثقات وكذا لو ادى الضمان بتلكه من وقتا فغصب ولولم يشتر
 هذه الشهادة ثبت الملك من وقت الضمان لامن وقت الغصب * وذكر في الجامع ولو اقر
 ان هذا الالف في يدى غصب فغصبته منك فقال المقر له لا بل لي عليك الف درهم من ثمن بيع
 قد قبضته فانه يقتضى عليه بالف درهم لانما اتفقا على وجوب الالف دينارا واختلفا في سببه
 وذلك لا يمنع من صحة الاقرار * وقال الشيخ في شرح الجامع ودلت هذه المسئلة على ان
 الغصب يوجب الضمان بنفسه اذ لو لم يكن كذلك لما وجب القضاء به كالمقر قال هذا الالف
 ودبعت لك عندي فقال المقر له لا ولكن لي عليك الف درهم من ثمن بيع فانكر المقر ذلك
 لاشئ المقر له لانه ليس بين ضمان الدين وبين ملك العين موافقة توجه فلا يمكن الجمع * ولما
 ثبت ان لضمان شبهة البوت قبل قوات المضمون صار الجزاء ههنا وهو الطلاق شبهة
 البوت وشبهة السئ لا تستغنى عن الحل كحقيقته الا ترى ان شبهة السكاح لا ثبت في غير
 الحل وشبهة البيع لا ثبت في غير المال وذلك لان الشهادة دلالة الدليل على المدلول مع تحلف
 المدلول مانع وقط لا يدل دليل على مدلول في غير الحل الا ترى انه لا يمكن دلالة الدليل على
 ثبوت الطلاق في البهية لعدم الحل فاذا بطل الحل بطل العين لما ذكرنا ان كل حكم يرجع
 الى الحل فلا ابتداء والبقاء فيه سواء * وذكر الشيخ في بعض مصنفاته من اصول الفقه
 في اثبات شبهة البوت للجزاء ان البر وان كان واجبا لكنه غير واجب لنفسه وانما وجب
 لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة الاسماء والحرز عن لزوم الجراء فمن حيث انه واجب

والطريق في ذلك ان
 تعليق الطلاق له شبهة
 بالايجاب وبانه ان
 العين تعدد البر ولا بد
 من كون البر مضمونا
 ليصير واجب الرأية
 فاذا حلف بالطلاق كان
 البر هو الاصل وهو
 مضمون بالطلاق
 كالمغصوب بلزومه رده
 ويكون مضمونا بالقيمة
 فثبت شبهة وجوب
 القيمة فكذلك ههنا
 ثبت شبهة وجوب
 الطلاق وقد راجب
 لا يستغنى عن محله فاما
 تعليق الطلاق بالسكاح
 فمعلق بما هو حلة
 ملك الطلاق

ثبت له حكم الوجود ومن حيث انه غير واجب لنفسه ثبت له عريضة العدم والجزء احكم
يلزم عند فوات البرقاذا ثبت لهذا البر عريضة العدم من حيث انه غير مقصود ثبت بقدره
عريضة الوجود للجزء واذا ثبتت عريضة الوجود للجزء ثبتت عريضة الوجود لسيبه
حتى يكون السبب قائما على قدر السبب وعريضة السبب لا بد لها من محل تبقى فيه كالبدلها من محل
تتعد فيه لان شبهة الشيء لا تثبت فيما لا تثبت حقيقة ذلك الشيء كشبهة النكاح لا تثبت في المحارم
حذرهم او اعلا لا يشترط الملك لبقاء كما شرطنا الحل ان الملك عبارة عن القدرة وانما يحتاج اليها عند
الفعل وقبل وجود الشرط عدم الفعل فلهذا لم يشترط الملك وفي الاقدام شرطناه لما ذكرنا
* ثم لازم على ما ذكر من ثبوت شبهة الايجاب في التعليق واشترط المحل لها تعليق الطلاق
بالنكاح في المطلقة لاثباته صحيح وان لم يبق محلا لطلاق فاجاب عن ذلك * وقال فاما تعليق
الطلاق بالنكاح فتعلق بما هو علة ملك الطلاق لان ملك الطلاق يستفاد بملك النكاح
فكان النكاح لطلاق بمنزلة علة العلة فكان له شبهة العلة والايجاب حتى علق بحقيقة العلة يبطل
التعليق والايجاب بان قال لبعده ان اعتقتك فانت حر فاليجاب اذا علق بشبهة العلة يبطل
به شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل به اصل التعليق لانه انما يبطل بالتعليق
بحقيقة العلة والشبهة لا تماثل الحقيقة ونظيره ثبوت حرمة حقيقة الفضل بحقيقة العلة التي هي
الكيل والجنس وثبوت حرمة شبهة الفضل وهي النسبة بشبهة العلة وهي احد الوصفين وعدم
ثبوت حرمة الفضل باحد الوصفين لان بالشبهة لا تثبت الحقيقة واذا بطلت شبهة الايجاب ولم
يبطل اصل التعليق كان التعليق مينا مجردة فتعطلت بذمة الخالف ولم يشترط لها قيام محل
الطلاق * ولا يقال لان سلم ان تعليق الشيء بعلته يوجب بطلانه فانه اذا قال ان طلقك فانت
طالق صح حتى لو طلقها واحدة يقع ثنتان مع ان التطلق علة للطلاق * لا نقول الطلاق
متعدد والتعليق ليس بعلة للجميع وانما هو علة لطفة واحدة فلا يلزم من تعليق الطلاق
بالتعليق تعليق الشيء بعلته فيصح حتى لو نوى بالتعليق الطلاق الذي هو موجب هذا
التطبيق كان التعليق باطلا ايضا ولم يقع الاطفة واحدة ولكن لا يصدق القاضي بخلاف
تعليق الحرية بالاعتاق فانه لا يستتبعه واحدة * وبخلاف تعليق الطلاق بالنكاح فان النكاح
علة الملك جميع الطلقات فيكون تعليقاً بالعلة او بشبهتها بالاحالة * فيصير قدر ما دعينا من الشبهة
اي شبهة الثبوت * مستحقا اي ساقطاً بالتعليق بالنكاح او معارضه وكان هذه الشبهة
كانت ثابته نظرا الى اصل التعليق فصحها التعليق بشبهة العلة فلا يترك * بهذه المعارضة
اي بمعارضة كون التعليق تعليقاً بشبهة العلة * واعتراض عليه باننا قد سلمنا ان في التعليق
شبهة اثبوت في الحال وان الشبهة لا يقتصر الى المحل كالحقيقة وان بقوات المحل يبطل
هذه الشبهة ولكن لا نسلم ان في بطلان هذه الشبهة يبطل اصل التعليق فان هذا الكلام من حيث
انه عين له تعليق بذمة الخالف وهي محله ومن حيث ان له شبهة الوقوع على ما زعمته تعلق
بالرأفة اذا بطلت الشبهة بقوات المحل بقاء اصل التعليق لبقاء محله وهو ذمة الخالف كما قلتم

فيسير قدر ما دعينا
من الشبهة مستحقا به

في التعليق بالنكاح في المطلقة ثلاثا بل هذا أولى لأنه لما صح ابتداءه بدون تعلقه بالمرأة لأن يبقى بدون ذلك كان أولى وأجاب الإمام البرغري رحمه الله عنه فقال صحة اليمين في تلك المسئلة كانت باعتبار الإضافة إلى حل في المستقبل فإن النكاح لا يوجد إلا في المرأة المطلقة وذلك لم تقت بل هو عرض الوجود فصحت اليمين فاما ههنا فصحة اليمين مبنية على الحل القائم في الحال وقد بطل وهذا لأن الإضافة إلى المستقبل لما لم توجد تعيين الحل القائم للحال شرطا لصحة اليمين لأن الإيجاب وإن لم يكن ملاتا للحال ولكنه عرض إن يصير طلاقا وعرضية الطلاق باعتبار قيام الملك والحل في الحال فإذا بطل الحل بطلت العرضية فبطلت اليمين * ووجه آخر هو أن انما انتزاع شبهة ثبوت الجزاء في الحال تأكيداً لكون البر مضموناً وذلك لأن ضمان البر بوقوع الجزاء محالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا باليقين احتاج إلى تأكيد ليتمحق باليقين به فجعل كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لاحاجة إلى هذا النوع من التأكيد ليقين بوجود الجزاء حالة الشرط لكونه تعليقاً بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجوداً في تلك الحالة لاحالة فصيبر قدر ما دعي من الشبهة مستحقاً بهذا النوع من التعليق أي ساقط لعدم الحاجة إليها فنسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة أي بمعارضة كون البر مضموناً بالجزاء يقينا لكونه تعليقا بما له حكم العلة * وذكر في بعض الشروح بهذه العبارة فاما تعليق الطلاق بالملك فصحيح وإن لم يكن الحل والملك في الحال موجودين لأن التعليق بطله ملك الطلاق يحصل فائدة اليمين وهي المنع لكون البر مضموناً بالجزاء لاحالة فصار مثل التعليق بغير علة ملك الطلاق حال قيام الحل والملك بل هو أولى بالصحة لأن في حال قيام الملك يكون البر مضموناً ظاهراً غالباً وكون البر مضموناً ههنا جزئياً فكان أحق بالصحة فعلى هذا ان سقط الشبهة التي ذكرناها في التنازع فيه وهو شبهة ثبوت الطلاق لأنه لما صح تعليق الطلاق بالنكاح يلزم سقوط تلك الشبهة لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح والشبهة انما تعتبر عند امكان الحقيقة وما ذكرنا من الشبهة في حال قيام النكاح فيمنع فيه وحقيقة التعليق فيه يمكن وعدمت الحقيقة بالدليل فتعتبر الشبهة وهو المعنى بقوله فنسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة يعني تعليق الطلاق بالنكاح يوجب سقوط هذه الشبهة وهي أن تعليق الطلاق شبهاً بالإيجاب فصار هذا معارضاً للشبهة السابقة على الشرط فنسقط وقوله فصيبر قدر ما دعي من الشبهة مستحقاً به يعني بان البر مضمون جزئياً فلا حاجة إلى إثبات تلك الشبهة سابقة على الشرط * واعترض على ما ذكرنا بأنه إذا حلف بالظهار أو بالإيلاء فقال أن دخلت الدار فانت على كظهر أمي أو قال أن دخلت الدار فوالله لا أفر بك ثم طلقها ثلاثاً لا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت إليه بعد زوج آخر ووجد الشرط بنجس الظهار والإيلاء فاجاب أبو الفضل الكرماني رحمه الله عنه بأن محل عمل الظهار الرجل في التحقق وهو منه عن الوطئ والمحل بماله كما كان بمنزلة اليمين فإذا كان محل نزول حكم الظهار قائماً من غير تجديد نزول واجاب غيره بان الظهار لا يعقد لا بطلان حل الحلية حتى إذا فاته الحل لا يبقى الظهار لقوات محله وانما أثره في منع الزوج عن الوطئ

تنسقط هذه الشبهة
بهذه المعارضة
ومسئلة تعليق
الطلاق بالنكاح بمد
الثالث منصوصة في
كتاب الطلاق وفي
الجامع ايضاً نص في
نظيره وهو العتاق

الحلال الى وقت التكفير فلما كان حكمه المنع وبعد التعليلات الثلاث نبت المنع باعتبار حرمة
الحل وان لم يبق بذلك الطريق فبقي الظهار الان ابتداء الطهار في غير الملك لا يصورون
كان المنع متصورا لان الظهار تشبيه الحمل بالحرمة وفي غير الملك لا يتحقق ذلك فاما الطلاق
فمفله في ابطال الحل وقطع الملك ويبدو وقوع الثلاث فأت محل الحكم فلا يبق اليمين بالطلاق *
فاما الابلاء المطلق فلا حاجة له الى ان تكون المرأة محلة فانه يعتقد في غير الملك فلا يطل
لعدم الملك * والابلاء المنجز على الخلاف ايضا * واعترض ايضا بان المرأة اذا ارتدت والعباد
بالله وقد علق طلاقها بالشرط فان اليمين لا يطل وقد بطل حل المحلية * وبان الامه اذا استولدت
حتى تملق حقه بموت السيد فحقها المولى ثم اردت وسيت وعادت الى المولى استحققت العتق *
واجيب عن الاول بان المحلية لا يطل بالردة بدليل ان المرأة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها
ثم طلقها في العدة وقع طلاقها ولو اردنا جميعا لا يطل الكاح وانما تقع الفقرة لانقطاع
العصمة بينهما ولم يثبت المحلية بقيت اليمين * وعن الثاني بان العتق حين وقع بطل الله لبق
بالموت وبالمالك ثانيا لا يعود ذلك ولكن يتعلق بالموت عتق آخر بسبب حديثه وهو قيام نسب
الولد في الحال كالمستولدها بتكاح فانها لا تصيرام ولده فان ملكها صارت ام ولده الا ان
لقيام النسب في الحال * ومثله يتعلق الطلاق الى آخره * انما ذكر هذا لان بعض اصحابنا
لما صجزوا عن الجواب حين اورد عليهم هذه المسئلة نقضوا انكروا صحة التعليق فقال الشيخ
لا وجه الى ذلك لانها منصوصة في كتاب الطلاق وفي ايمان الجامع نص في نظيره اي نظير
المذكور وهو ما اذا قل حرة ان اردت فسيت فلنكنك فانت حرة ثم كان كذلك فلنكنها
عتقت قال الشيخ في شرح الجامع قد قال اصحابنا رحمه الله ان ايجاب التحرير باليمين لا يبق
بعد العتق وقد صرح استيفاه ههنا عند عدمه وهذا نص قد ذكرنا نظيره قبل هذا في الطلاق
اذا علقه بالكاح وقد حرمت عليه بالثلاث انه يصح وهذه المسئلة اوضح نص في هذا كذا
في ايمان الجامع في باب الحنث في ملك العبد والمكاتب قوله (وابعد من هذه الجملة) الى آخره *
يعني جل المطلق على المقيد كما قال الشافعي ابد من الصواب من الجملة التي سبق تقريرها لان
فيه اضافة التي الى النص الموجب وابطال الاطلاق بما هو ساكت فكان الخطأ فيه من
وجهين وفيما سبق الخطأ من وجه واحد وهو اضافة التي الى الموجب فلهاذا كان ابد من
الصواب - والمطلق هو اللفظ المعترض لذات دون الصفات لا بالتي ولا بالاثبات والمقيد هو
اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة وقيل المطلق لفظ دل على شايع في جنسه مثل رجل
ورقة * فيخرج من التعريف المعارف لكونها غير شايعة لتعيينها بحسب الاستعمال فان كانت مثلا
لا يفهم منه عند الاستعمال الامعين بخلاف رجل فانه لا يفهم منه معين * ويخرج منه ايضا
النكرة في سياق النفي والنكرة المستغرقة في سياق الاثبات مثل كل رجل ونحوه لاستغراقها
اذا استغرق لا يكون سابقا في جنسه والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول معين كريد وهذا

وابعد من هذه الجملة
ما قاله الشافعي رحمه
الله من جل المطلق
على المقيد في حادثة
واحدة بطريق
الدلالة لان الشيء
الواحد لا يكون
مطلقا ومقيدا مع
ذلك

الرجل وانت * وذكر في اصول الفقه الامام الرازي ان كل شيء له ماهية وحقيقة وكل امر
لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان غير الماهية سواء كان لازما لها او مفارقا لان
الانسان من حيث انه انسان فاما انه ليس الانسان واحدا ولا واحدا معهما قيدان * ان كان لكونه
انسانا وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما باللفظ الدال على الحقيقة من حيث
انها هي من غير ان تكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو المطلق شيئين بهذا ان قول
من يقول المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا يصح سهوا لان الوحدة وعدم الثمين قيدان زائدان
على الماهية * ثم ورود المطلق مع المقيد على وجوده * اما ان يكون ورودهما في سبب حكم في
حادثة او شرطه مثل نصي صدقة الفطر على ماسيأتي * او في حكم واحد في حادثة واحدة
اثباتا كما لو قيل في الطهارة اعتق رقية ثم قيل اعتق رقية مسلمة * او قبا كما لو قيل لا تعتق مدبرا
لا تعتق مدبرا كافرا * او في حكمين في حادثة واحدة مثل تعيد صوم الطهارة بان يكون قل
الميسر والطلاق الطعنه من ذلك * او في حكمين في حادتين كتعيد الصيام بالتتابع في
كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الطهارة * او في حكم واحد في حادتين كاطلاق
الرقية في كفارة الطهارة واليمين وتعيد بها بالان في كفارة القتل هذه ستة اقسام * واتفق
الاصوليون على انه لاجل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم الماهية في الجمع بينهما
* وذكر بعض اصحاب الشافعي الجمل في القسم الرابع * واتفق اصحابنا واصحاب
الشافعي على وجوب حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني * واختلفوا في القسم الاول
والاخير فذهب بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي الجمل واجب في القسم الاول من غير
حاجة الى قياس ونحوه * وعندما اصحابنا لاجل فيه * واتفق اصحابنا في القسم الاخير
على ان لا يحمل المطلق على المقيد فيه وعندما اصحاب الشافعي يجب الجمل لكنهم اختلفوا
فقال بعضهم يحمل المطلق على المقيد بوجوب القصة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه
من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم معناه كقوله تعالى * والذاكرين الله كثيرا والذاكرات *
وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل على المقيد بقياس مستقيم لشرائطه وهذا هو الصحيح
عندهم * هذا حاصل ما ذكر في عامة كتب اصحابنا واصحاب الشافعي * وتبين بهذا ان المراد
من استبعاد الشيخ حمل المطلق على المقيد في حادثة واحدة ما اذا كان القيد والاطلاق في السبب
او الشرط لا مكان الجمع بينهما فيهما دون الحكم لاسمالة الجمع بينهما فيه على ما تبين في اخر
هذا الفصل * واستدل من اوجب الجمل في حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق في
السبب والشرط او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد في شيء
واحد الدال يكونا في حكمين والشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا في شيئين فلا بد من
ان يحمل احدهما اصولا وبني الاخر عليه * والمطلق ساكت عن القيد لا يدل عليه ولا
يقبه * والمقيد ناطق به اي بوجوب الجواز عند وجوده ويقبه عندهم * كان اولي بان

والمطلق ساكت
والمقيد ناطق فكان
اولى كاقبل في قوله
عليه السلام في
خمس من الابل شاة

يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه * ولان المطلق محتمل والمقيد بمنزلة الحكم فيحصل المحتمل عليه ويكون المقيد بياناً للمطلق على ما هو المختار لانضاضاً ونبت الحكم مقيداً لهما * كما قيل في نصوص الزكوة فان المطلق عن السوم وهو قوله عليه السلام * في خمس من ابل شاة * محمول على المقيد بصفة السوم بالاتفاق مثل قوله عليه السلام * في خمس من ابل السائمة شاة * وكما قيل في نصوص الصدقة فان النصوص المطلقة من صفة العدالة في الشهادات مثل قوله * واستشهدوا شهيدين من رجالكم * لم يأتوا باربعة شهداء * وقوله عليه السلام * لا كاح الا بشهود * محمولة على النصوص المقيدة بها بالاتفاق حتى شرطت العدالة لقبول الشهادة مثل قوله تعالى * واشهدوا ذوى عدل منكم * عن ترضون من الشهداء * وقوله عليه السلام * لا كاح الا بك * وشاهدى عدل * وحاصل هذا الدليل راجع الى ان المفهوم جهة شرعية واذا كاناى الاطلاق والقيد في حادثين في حكم واحد * مثل كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بصفة الايمان * وسائر الكفارات فان الرقبة فيها مطلقة * فكذلك ايضا اى يحمل المطلق فيها على المقيد ايضا لكن بقياس صحيح عند بعضهم وبدونه عند آخرين * واستدل من اوجب الحمل مطلقاً من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون التقييد في كل موضع استكفاء بذكره * في موضع كقوله تعالى * والحافظين فروجهم والحافظات * والذاكرين الله كثير والذاكرات * اى والحافظات والذاكرات كراهة كثيراً وكقول الشاعر * نحن بما عهدنا وانبت بما عهدك * راض والمرأى مختلفه اى نحن بما عهدنا راضون * وبان القرآن كله كالكلمة الواحدة في وجوب بقاء بعضه على بعض فاذا نص على الايمان في كفارة القتل لزم في الطهارة ان القيد متصل به ايضا * وهذا كلام ساقط لان الاصل في كل كلام جملته على ظاهره الا ان يجمع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة ودليل بمجرى الطعن والتشكي كالاجتزاع عكسه ويجوز ان يكون حكم الله تعالى في احدهما الاطلاق وفي الآخر التقييد * واما قولهم القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة فكذلك في انه لا تناقض في شئ منه ولا اختلاف فاما في دلالة عباراته على المعنى فلا لانها متعددة ودلالاتها مختلفة فلا يلزم من دلالة بعضها على بعض الاشياء المختلفة دلالة على غيره وثبوت القيد في الحافظات والذاكرات والشعر للعطف وعدم الاستقلال * واما من جوز الحمل بالقياس فبنى كلامه ايضا على ان المفهوم جهة واليه اشار السيخ رحمه الله في الكتاب فقال التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشروط وانه يوجب عدم الحكم عندهم كما يوجب الوجود عدل الوجود على ما مر به فاما كان النفي حكم النص المقيد كالات يتعدى الى نظيره بعلامة جاءه كاذبا كان الى منصوب او كما يتعدى الابات * والرقبة في كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فوجب عدم الجواز عندهم فيتعدي هذا الحكم الى نظائرها من الكفارات كما يتعدى تقييد الايدي بالرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة * ولا يقال هذا تعديبة الى ما فيه نص بالابطال * لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض

وكما قيل في نصوص العدالة واذا كانا في حادثين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فكذلك ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى التعليق بالشروط فيوجب النفي عندهم في النصوص وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد بخلاف زيادة الصوم في القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين والطعام في اليمين لم يثبت في القتل و كذلك اعداد الركعات ووظائف الطهارات واركائها ونحو ذلك لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الوجود

له بالقياس ولا بالانبات قصار الحمل في حق الوصف حال باعن الص فيحوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يحوز حمل المقيد على المطلق لان المقيد تابع وفي حله على المطلق بالقياس وبدونه ابطال القيد المطوق به فلا يحوز * ثم اجاب عما يرد تنصا على السنانجي * فقال بخلاف زيادة الصوم في القتل يعني صوم القتل زائد على صوم المين بما ينبت تلك الزيادة في صوم المين جلاله هذا الصوم المطلق عن تلك الزيادة على الصوم المقيد بما بالقياس حتى لم يجب على الحائض صوم شهرين مع ان الكل جنس واحد * وكذا الطعام الثابت في المين لم يثبت في كفارة القتل جلاله على المين بالقياس ما عدا اتحاد المجلس * وخص الشيخ طعام المين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قول السافعي فانه ادعاه من الصوم طعام ستن مسكنا بالقياس على الظهار * قال سمس الأئمة في المبسوط وهذا على اصله ان المقيد المطلق في حادثين يحمل احدهما على الآخر * وكذلك اعداد الركعات يعني لم يثبت زيادة الركعات امانة في الطهر والعصر والعشاء في القبر والمغرب جلا لمطلق عن تلك الزيادة على المقيد بما بالقياس مع ان الكل صاوت وطائف الطهارات يعني وظيفه الوضوء تطهير الاضعا الاربعة ووظيفة الغسل تطهير جميع البدن ثم انبت الزيادة التابعة في الغسل في الوضوء بالحمل عليه مع ان الكل طهارة حتى لم يجب غسل جميع البدن في الحذب * وكذا لم يثبت الزيادة الثابتة في الوضوء وهي تطهير الاضعا الاربعة في التيمم بالقياس على الوضوء حتى لم يجب مسح الرأس والقدمين في التيمم بحمله على الوضوء باتحاد الجنس * واركناها يعني الوضوء مشتمل على الغسل والمسح والغسل زائد على المسح لانه اساقه والمسح اصابة ثم لم يثبت تلك الزيادة في المسح حتى لم يجب غسل الرأس مع اتحاد الجنس نظر الى الركنية في الوضوء * ونحو ذلك كالحذود فان جلد المانة النابت في الزنا لم يثبت في القذف بطريق الحمل وكاشترط الاربعة في شهود الزنا لا يثبت في غيره من الحدود بطريق الحمل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الالوجود يعني التفاوت بين هذه الاشياء التي ذكرناها ثابت بالاسم العلم وهو اسم الشهرين وثلاثة ايام واسم الركنتين ولاث واربع واسم الغسل والمسح والتنصيص بالاسم العلم يوجب الوجود وعد الوجود لا يوجب العدم عند العدم واذ لم يثبت العدم في الحمل المنصوص لا يمكن تعدية الى غيره لان تعدية المعلوم محال قوله (وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا) يعني لا في حادثين ولا في حادثة بعد ان يكونا حكمين ولا تلتفت الى ما توهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكيفية وان كان القيد والاطلاق في حكم واحد في حادثة واحدة من ذلك يخالف الروايات اجمع فقد ذكر في التفرير وكذلك الجواب عندنا في المطلق انه على اطلاقه والمقيد على تقيده في الحادثة الواحدة بعد ان يكونا حكمين * وذكر في الاسرار * فان قيل انك لا تحمل المطلق على المقيد قلنا نعم اذا كانا غيرين حكمين او شرطيين او عتلتين فاما الواحد اذا ثبت بوصف فدونه لا يكون ثابتا للاحقة ضرورة * وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله في شرح كتاب الصوم انما لا يحمل المطلق

وعندنا لا يحمل مطلق
على مقيد ابدا

على المقيد عندنا اذا وجد التقيد والاطلاق في سبب الحكم في صدقة الفطر اوفي نوصين
مختلفين من حكم السبب كما في كفارة الظهار فانه ذكر الاعتاق والصوم فيها مقيدان بالقبليّة
على السبب والاطعام مطلقا ولم يحمل المطلق على المقيد * فاما اذا وردا في شيء واحد من
حكم السبب فانه يحمل المطلق على المقيد كما في حديث الاعرابي قال له النبي صلى الله عليه
وسلم صم شهرين متتابعين وروى انه قال له صم شهرين وهذا لان الحكم الواحد لا يجوز ان
يكون مطلقا ومقيدا * وذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح كتاب الزكوة في اثنا عشر مسألة
ان المطلق محمول على المقيد في هذا الباب لانهما في حادثة واحدة في حكم واحد * وذكر
في شرح كتاب الايمان في اشراط الاتباع في صوم كفارة اليمين وهما المطلق والمقيد
في الحكم وهو الصوم الواجب كفارة وبين التابع والتفرق منسافة في حكم واحد فن
ضرورة ثبوت صفة التابع ان لا يبقى مطلقا * وذكر في الميزان واختلف عندنا يعني في حل
المطلق على المقيد قال بعضهم يحمل اذا كان السبب واحدا والحادثة واحدة فاما في حادتين
فلا يحمل وقال اهل التحقيق منهم بانه لا يحمل سواء كانت الحادثة واحدة او لا الا اذا كان
حكمها واحدا والسبب واحدا * وذكر في شرح التأويلات في تفسير قوله تعالى * وما
كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ * ان الحادثة اذا كانت واحدة وورد فيها نصان فمقد
ومطلق في الحكم وهو من باب الواجب ان المطلق يقيد اذا كان لا يعرف التاريخ لان
الشرع متى اوجب الحكم بوصف لا بد من اعتبار الوصف فيكون بانه المطلق ان المراد
منه المقيد واما اذا كانا من باب الاسباب والشروط فانه لا يحمل المطلق على المقيد ولكن
يحمل بهما لعدم التنافي * ورأيت في التلخيص في اصول الفقه اذا اطلق الحكم ثم ورد
بشيء مقيدا في وضع اخر فلا خلاف انه يجب الحكم بتقيده لان التقيد زيادة لا يفيد
الاطلاق كقوله تعالى في موضع * فاصبروا بوجهكم وايدبكم * وفي موضع آخر * فاصبروا
بوجهكم وايدبكم منه * وقوله تعالى * حرمت عليكم الميتة والدم وقوله عز اسمه * اودما
مسفوحا * وهكذا ذكر في عامة نسخ اصحابنا وطائفة نسخ اصحاب الشافعي من القواطع
والمستصفى والمصول وغيرها فتبين ان الحمل في حكم واحد حادثة واحدة واجب
وان معنى قوله ابدما ذكرنا قوله (لعله تعالى) يا ايها الذين امنوا لا تسألوا عن اشياء الا لاية
الجملة الشرعية والمطوفة عليها وهما قوله ان تبدلكم تسؤكم وان تسألوا عنها حين ينزل
القرآن تبدلكم * صفة لاشياء * والمعنى لا تكثرؤا * مسئلة رسول الله عن تكاليف شاقة عليكم
ان اتاكم بها وكلفها ياكم تفهمكم وتشق عليكم فتدوموا عن السؤال عنها وان تسألوا عن هذه
التكاليف الصعبة في زمن الوحي وهو مادام الرسول بين اظهركم بوحى اليه تبدلكم تلك
التكاليف التي تسؤكم وتؤمرؤا بفعلها فتعرضون انفسكم لغضب الله بالتفريط فيها * وقال
امام الهدى يحمل ان يكون هذا نهيا عن سؤالهم عن اشياء لم يكن لهم حاجة اليها على وجه
الاستبانة والامتناع فهو اعنه حتى تمس الحاجة فاذا امتست الحاجة فقد اطلق لهم السؤال

لقوله تعالى لا تسألوا
عن اشياء ان تبدلكم
تسؤكم شبه ان العمل
بالاطلاق واجب

لقوله وان تسألوا عنها الآية فيجمل الجملة الثانية مستأنفة لاصقة لاشياء * ثم ظاهر الآية دليل على ان العمل بالاطلاق واجب لان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهى بهذا النص فكان العمل بالطاهر وهو الاطلاق واجبا وفي الرجوع الى المقيد لتعرف حكم المطلق اقدم على هذا المعنى عما فيه من ترك الايهام فيما لهم الله كإلزام في السؤال ذلك بوضعه ان النهى ليس عن السؤال من الجمل والمشكل والله اعلم لان ذلك واجب ولا يرد السؤال عما هو مفسر او يحكم فله ان الهى وردد عن السؤال عما هو ممكن العمل به مع نوع ايهام اذا السؤال حينئذ يكون تفقا وذلك لا يجوز * والدليل عليه قوله عليه السلام «اتركوني ما ترككم كنتم فاعمالكم» ان كان قبلكم بكثرة سأتهم من انبيائهم * قال ابن عباس رضى الله عنهما «ما اياهما الله اى اطلقوا ما اطلق الله ولا تقيدوا الحرمه في امهات النساء بالدخول بالنيات * يقال فرس يهيم اذا كان مطلق اللون اى له لون واحد واتبعوا ما بين الله من تقيد حرمه الرائب بالدخول بالامهات * وهو اى العمل بالاطلاق قول عامة المحضاة رضى الله عنهم في امهات النساء لو ردها مطلقه في قوله عن اسمه وامهات نساءكم * قال عمر رضى الله عنه ام المرأة مجة في كتاب الله فالله هو اى حال تحررها عن قيد الدخول الثابت في الرية فاطقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وما روى عن علي رضى الله عنه وغيره من شرط الدخول بالنيات ثبوت الحرمه في الام فذلك ليس بطريق الجمل لكن باعتبار العطف فانه يقتضى الشاركة في الخبر * ولان المقيد واجب الحكم ابتداء يعنى لانسلم ان المقيد واجب البنى عند عدم القيد بدليل انتفاء الجواز لقواه كما قال الشافعى بل المقيد اوجب الحكم في محله ابتداء من غير تعرض له بالنفى عند عدم * واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود المقيد * لان النص اى المقيد فانه الرقية السكافرة اعلم يجوز في كفارة القتل لانها لم تنصرح بكفارة كالميز تحريم النصف وذبح الشاة لان المقيد نفى جواز ما والكفارة في نفسها وقدرها لاتعرف الا شرعا فلا يحتاج الى الشرع لان عدم كفارة * كذا في التقويم * صيغة يعنى عبارة وشارة * ولادلالة لان النفى ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النص ولا انتفاء لان اثبات الحكم في محل بوصف متضمن عن النفى عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يتخلل الكلام شرعا ولا مرقا * فيصير الاحتجاج بما يان اثبات موجب النفى فيلزم منه حمل المطلق على المقيد * احتجاجا بدليل لان السكوت عدم وعدم ليس بدليل * ولا اثبات الحكم بالنص يقتصر على هذه الطرق الاربعة فاورا انه يكون احتجاجا بدليل * بمقتضى كل نص اى بموجبه الاطلاق من المطلق معنى متعين معلوم اى الاطلاق ليس بمعنى الاجمال لان معناه معلوم يمكن العمل به * وهو نفى لما قال بعضهم المطلق بمنزلة الجمل لاحتمال كل واحد من الافراد الداخلة فيه على البدل من غير ترجيح لبعض مكان كالشرك الذى انسده باب الترجيح فلا يجب العمل به لا بالبيان والدليل عليه قصة اصحاب البقرة فاتهم لم يملوا بطلاقها الا بعد

وقال ابن عباس
رضى الله عنهما
الجهوا ما لهم الله
واتبعوا ما بين الله وهو
قول عامة المحضاة
رضى الله عنهم في
امهات النساء ولان
المقيد اوجب الحكم
ابتداء فلم يجوز المطلق
لانه غير مشروع لا
لان النص فانه لما قلنا
ان الاثبات لا يوجب
تقياسا صفة ولادلالة
ولا انتفاء فيصير
الاحتجاج به احتجاجا
بدليل وما قلنا
بمقتضى كل نص على
ما وضع له الاطلاق
من المطلق معنى متعين
معلوم يمكن العمل به
مثل التقيد فنترك
الدليل الى غير الدليل
باطل مستحيل

البيان وارتفاع الاشتباه فقال الإطلاق معنى معلوم وله حكم معلوم يمكن العمل به الا ترى انه لو لم يرد القيد وجب العمل بالطلاق كذلك لا يترك الإطلاق الذي هو دليل يمكن العمل به الى غير الدليل وهو العمل بالمفهوم كالايجوز ترك التقيد لاثبات حكم الإطلاق بالاتفاق * وقوله ولا نسلم انه ان القيد بمعنى الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط فيوجب النفي عند العدم * وتحقيقه ان الاصل في انتحاب النفي عند العدم هو الشرط عند الشافعي رحمه الله ثم انه الحق الوصف به في هذا المعنى فيجعله نافيا للحكم عند العدم لكونه بمعنى الشرط على ما صرح به * فالشيخ رحمه الله منع ولا كون القيد بمعنى الشرط مطلقا فقال لا نسلم انه اى الشافعي ان القيد بمعنى الشرط في جميع الصور فان القيد في قوله تعالى * من نسألكم اللاق دخلتم من * ليس بمعنى الشرط لان النساء معرفة بالاضافة اليها فلا يكون القيد معرفة ليحصل شرطا ولانا قلنا ان الشرط لا يوجب نقيا بل الحكم الشرعي انما ثبت بالشرع ابتداء فاما العدم فليس بشرع ولانا ان سلمنا النفي ثانيا بهذا القيد لم يستقم الاستدلال به على خبره الا اذا صححت المسألة وقد جاءت المفارقة في السبب وهو القتل فانه اعظم الكبائر وفي الحكم صورة ومعنى حتى وجب في اليمين التحيير ودخل الطعام في الاظهار دون القتل فبطل الاستدلال

ولا نسلم انه ان القيد بمعنى الشرط الا ترى ان قوله من نسألكم معرف بالاضافة فلا يكون القيد معرفة ليحصل شرطا ولانا قلنا ان الشرط لا يوجب نقيا بل الحكم الشرعي انما ثبت بالشرع ابتداء فاما العدم فليس بشرع ولانا ان سلمنا النفي ثانيا بهذا القيد لم يستقم الاستدلال به على خبره الا اذا صححت المسألة وقد جاءت المفارقة في السبب وهو القتل فانه اعظم الكبائر وفي الحكم صورة ومعنى حتى وجب في اليمين التحيير ودخل الطعام في الاظهار دون القتل فبطل الاستدلال

لم يصح الاستدلال اذ لا بد له من المماثلة * وذكر في الاسرار ولا مدخل للقياس فيها يعني
في هذه المسئلة من وجوه لان الحوادث كلها منصوص عليها فلا قياس بعضها على بعض
* ولان القياس يوجب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا * ولان الحكم لا يعرف
بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفارة لان الوصف زيادة معنى كالقدر
وكلا لا يجوز اثبات زيادة القدر بالقياس كذلك الوصف * ولو جاز ذلك لصارت
الصلوات كلها على هيئة واحدة وكذلك الكفارات مقدارا * على ان الكفارات وان اتفقت
اسما فهي مختلفة الجنس حكما لانها وجبت باسباب مختلفة الجنس من بين وظهار وقتل واضطار
والحكم يختلف جنسه باختلاف سيده واذا اختلف لم يكن الواجب مساوؤه فلم يجوز بد بعضها
الى بعض كالميرد الى الكفارة الذر : قال قاييس باطلة بما ذكرنا الاستدلال باطل بهذا الوجه
الخاص وهو ان الجنس مختلف حكما وقد ظهر اثر الاختلاف في الاطعام وقدر الصيام * على
ان باب القتل مغلف قد ظهر ذلك في انواع الكفارة وفي وجوب الترتيب وهذا مخفف ولم يميز
قياس ما مخفف فيه على ما غلف لانبات التخليط * ولو اختلف القياس لكان اليدلنا لان التعرير نوع
من انواع كفارة اليمين فيصعب ان يكون اخف من القتل قياسا على ما تراتوا وانه كان اخذ حكم اليمين
من حكم اليمين اولى من اخذه من القتل * وقال هذا ان سئلهم ان المطلق يحمل على المقيد
وعندنا لا يحمل بل كل يحمل بنفسه وان كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا متممين قوله (فان قال)
متصل بقوله اما لا عدم فليس بشرع يعني لو قالنا لا اعدى العدم الذي زعمت انه ليس بحكم شرعي
بل اعدى القيد اذ لم على المطلق وهو قيد الايمان نعم النبي ثبت به في هذا الحل كانت في المنصوص
عليه يقال له ان سئل هذه التعدية وثبت القيد في المتنازع فيه فذلك لا يمنع من صحة
تحرير الكفارة ههنا ايضا لان عدم الجواز في المنصوص عليه اعني كفارة القتل ليس
باعتبار منع القيد من الجواز * لما قلنا ان المقيد يوجب الحكم ابتداء غير متعرض لفي
لكن عدم الجواز لعدم الشرعية ههنا الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق فكان الجواز
ثابتا فصار الحاصل ان في المنصوص عليه ليس الا نص مقيد فيبطل موجهه وبقي ما وراءه
على العدم وههنا بعد التعدية يجمع نصان مطلق ومقيد تقديرا لان تعدية القيدان سلت لا تصلح
لابطال الاطلاق لان الرأى لا يصلح مطلقا لنص بوجه فصار بعد التعدية كانه اجتمع منه مطلق
ومقيد فثبت موجب لكل واحد منهما فيجوز تحرير الكفارة بالنص المطلق وتحرير المؤنة به
وبالنص المقيد ايضا * وهذا معنى كلام الشيخ رحمه الله ولكن يلزم منه اجتماع القيد والمطلق في
حكم واحد في حادثة واحدة وذلك موجب للحمل للمحالة على ما بينا ونين بعده فكان الجواب
الصحيح ان هذا الاستدلال او التعدية تامة للمفارقة والمعاني المذكورة في الاسرار لان الشيخ تسامح
فيه لان التعدية لما فسدت لا يلزم اجتماع القيد والمطلق في التحقيق واما يلزم ظاهرا على تقدير
التسليم فتساهل في جوابه * فان قيل لعل من مذهب الشيخ عدم جواز الحمل في حكم واحد
في حادثة واحدة ايضا كما اشار اليه هذا الجواب وقوله اما * قلنا منع من هذا الاحتمال قوله

فان قال انا اعدى
القيد الزائد ثم النبي
يثبت به قيل له ان
التقيد بوصف الايمان
لا يمنع صحة التعرير
بالكفارة لما قلنا لكن
لانه لم يشرع وقد
شرع في المطلق لما
اطلق

فما بعد مخطوط والحكم الواحد لا قبل وصفين متضادين فأذا ثبت تقييده بطل الملاحقة *
ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان مثل هذا الاجتماع لا يوجب الحمل فان من شرطه استواءهما في الدرجة
ولم يوجد الا ترى ان الزيادة على النص لا تجوز بغير الواحد لاستزاده ابطال الاطلاق القطعي
بالدليل الظني فلما لم يجز ابطاله بالقيد البات بغير الواحد فلان لا يجوز بالقيد البات بالرأي
الذي هو دونه كان أولى - فصارت التعمية لعدم هذه اللام تتعلق بالتعمية وهي في لا بطل
لما قبله - وقوله لا بطل مع متعلقه خبر صارى صارت تعمية الشافعي عدم الجواز الذي
لا يصلح حكما شرعيا من القيد في كفارة القتل الى المطلق في كفارة الظهار واليمين تعمية لاجل
ابطال موجود يصلح حكما شرعيا وهو الاطلاق اوجوز التصرير الكافرة يعني ادو تلك
التعمية الى الاطلاق وآل عاقبتها اليه - او اللام في لعدم هي الدالة على الفرض اى صارت
تعمية الشافعي وصف الايمان من كفارة القتل الى غيرها تعمية لاجل عدم يصلح حكما
شرعيا اى الفرض من التعمية اثبات ذلك المعلوم لا بطل الموجود وهو وصف الاطلاق لا
اثبات المسمى وهو جواز المؤمن لان ذلك ثابت بدون التعمية فكان هذا ابعد عن الصواب ما
سبق وهو اضافة عدم الحكم الى عدم الشرط او الوصف لان قياسى ان وجد العمل بالمسكوت
الذي ليس بدليل فليس فيه ابطال حكم موجود فمما نحن فيه وجد الامران * وهذا امر ظاهر
التناقض اى اعتبار ما ليس بحكم شرعى وتعميته لا بطل حكم شرعى امر متناقض لان فيه اعتبار ما
وجب اسقاطه واهداره واهدار ما وجب اعتباره هو السنة المروفة قوله عليه السلام ليس
في العوامل والحوامل ولا في البقر الميرة صدقة * وماروى على رضى الله عنه وفي البقر في كل
ثلاثين تبع وفي الاربعين مسنة وليس على العوامل شي * وقوله (وكذلك قيد التابع في كفارة القتل
والظهار لم يوجب نعي) اى نعي الجواز بدونه في كفارة اليمين يعني لم يثبت اشتراط التابع في صوم
اليمين بحمله على صوم الطهار والقتل بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود رضى الله
عنه فصيام ليلة ايام متابعات * كانت زيادة اشتراط الوطئ على قوله تعالى حتى تكبح زوجا
غيره بحديث المسيلة * وقراءته ان لم يثبت قرأنا بقيت خبرا مستندا لان القراءة منقولة
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والزيادة بالخبر المستند صحيحة اذا كان مشتهرا وقراءته
كانت مشهورة في السلف حتى كانت تعمل في المسكنب كذا في الاسرار * قال القرالى
رحمه الله هذا ضعيف لانه ان نقله من القرآن فهو خطأ قطعاً لانه وجب على الرسول
تبليغ القرآن الى جماعة تقوم المحلة بقولهم وكان لا يجوز له مناجاة الواحد وان لم يتخله من
القرآن اسحق ان يكون ذلك مذهبه لادليل قد دل عليه واحتمل الخبر وما تردد بين ان يكون
خبراً او لا يكون لا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما يصرح الراوى بسماحه * قلت هذا
كلام واه لان ابن مسعود نقله وحياتلوا مجموعا من رسول الله عليه السلام فان لم يثبت كونه
وحياتلوا لعدم شرطه وهو التواتر بقى كلاما مجموعا من الرسول عليه السلام منقولاً عنه
فكان بمنزلة خبر رواه عنه * وقوله وجب على الرسول التبليغ الى جماعة تقوم المحلة

فصارت التعمية
لمعوم لا يصلح حكما
شرعيا فكان هذا ابعد
من سابق وهذا امر
ظاهر التناقض فاما
قيد الاسامة فلم يوجب
تقييدها لكن السنة
المروفة في ابطال
الزكوة عن العوامل
او جبت نسخ
لاطلاق وكذلك قيد
العامة لم يوجب النفي
لكن نص الامر
بالثبوت في نيا القاسق
اوجب نسخ الاطلاق
وكذلك قيد التابع
في كفارة القتل
والظهار لم يوجب
نفي في كفارة اليمين
بل ثبت زيادة على
المطلق بحديث مشهور
وهو قراءة عبدالله
بن مسعود رضى الله
عنه ولا يلزم عليه ما
قلنا في صدقة

بقوله مسلم ولكن لم قلت انه لم يبلغ بل بلغ ولكن انشاء الله تعالى على القلوب نسخا
 ثلاثه سوى قلب ابن مسعود ابقاء لحكمه كما قلنا جاعلا نسخ ثلاثه الشجر واشية اذا زانيا
 فارجوها البتة نكالا من الله وبقاء حكمه بهذا الطريق وانكم قد قبانم خبر عائشة رضي
 الله عنها انها قالت ازل عشر رضعات محرقات فسخن بخمس وكان يمايلي مع عائشة نسيت
 النظم ايضا فخير ابن مسعود مع حفظه النظم كان اولي بالقبول وكيف يحمل على انه
 نقل بناء على اعتقاده اذ لا يظن باحدا من هوام المؤمنين انه يزيد حرفا من عند نفسه في كتاب
 الله بناء على اعتقاده ذلك فكيف يظن ذلك بمن هو من كبار الصحابة واجلائهم ولا
 يلزم عليه اى على ما قلنا من سقوط الاطلاق بقرأة ابن مسعود رضي الله عنه عدم سقوطه
 في صدقة الفطر فاننا علمنا بالحدين فيها فاجبتنا بسبب العيد الكافر والمسلم ولم نعمل
 بالقرائين في اليقين بل علمنا بالقبدة وهي قرأة ابن مسعود جلالا لمطلقة عليها لان الصين
 في كسافة اليقين وردا في الحكم وهو الصوم الواجب باليقين وهو وجوده اعنى
 وجوبه في نفسه لا يقبل وصفين متضادين لانه حكم واحد غير متعدد والاطلاق والتقييد
 ضدان فلا يجتمعان في وقت واحد في شئ واحد ولو علمنا بالصين يلزم صوم ستة ايام
 ثلاثة بالطلق وثلاثة بالتقييد وذلك خلاف الاجماع فعلمنا ان التقيد انصرف ما انصرف
 اليه الاخر واوجب تقييد ذلك الصوم بینه فاذا صار ذلك الصوم مقيدا لم يبق مطلقا
 ضرورة فانما في صدقة الفطر فاحد الصين جعل الرأس المطلق سببا والآخر جعل رأس
 المسلم سببا ولا مزاجه اى لانافى في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشي واحد اسباب متعددة
 شرعا وحسبا على ميل البذل كالملك والموت واذا انتفت المزاوجة وجب الجمع فان قيل
 فهلا اوجبتم التابع في قضاء رمضان كما اوجب البعض بقرأة ابي بن كعب رضي الله عنه
 فعدة من ايام اخر متتابعة مع ان التقييد والاطلاق في حكم واحد قلنا قرأته شاذة غير
 مشهورة وبمثلها لا تثبت الزيادة على الص فاما قرأة ابن مسعود رضي الله عنه فقد كانت
 مشهورة الى زمن ابي حنيفة رحمه الله حتى كان الاعشى يقرأ ختماء على حرف ابن مسعود
 وحنفان مصحف عثمان رضي الله عنهما والزيادة عندنا ثابت بالخبر المشهور كذا في المبسوط
 فان قيل اذ لم يحمل المطلق على التقيد ادى الى العاد المقيد فان حكمه يفهم من المطلق الا ترى
 ان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد في صدقة الفطر كما يستفاد حكم الكافر واذا
 كان كذلك لم يبق في ذكر المقيد فائدة قلنا ليس كذلك فان قيل ورود المقيد يعمل به من
 حيث انه مطلق وبصد وروده يعمل به من حيث انه مقيد وفيه فائدة وهي ان يكون
 المقيد دليلا على الاستعباب والفضل او على انه مزجعة والمطلق رخصة ويجوز ذلك متى
 امكن العمل بهما جميعا واحتمال الفائدة قائم لا يحمل الصان نصا واحدا كيف والمحمل
 يؤدي الى ابطال صفة الاطلاق على وجه لم يبق ممولا وعدم الحمل لا يؤدي الى ابطال
 شئ فكان اولي اليه اشير في الميزان فان قيل انكم قد جعلتم المطلق على المقيد في قوله

الفطر ان النبي عليه
 السلام قال ادوا عن
 كل حر وعبد مطلقا
 وقال في حديث آخر
 عن كل حر وعبد
 من المسلمين وعلمنا نحن
 بهما بخلاف كرامة
 اليقين فانما لم يجمع بين
 قرأة عبد الله بن مسعود
 من القراء المعروفة
 بصور الامر ان
 والفرق بينهما ان
 النصين في كسافة
 اليقين وردا في الحكم
 والحكم هو الصوم
 في وجوه لا يقبل
 وصفين متضادين
 فاذا ثبت تقييده بطل
 اطلاقه وفي صدقة
 الفطر دخل النصان
 على السبب ولا مزاجه
 في الاسباب فوجب
 الجمع

عليه السلام اذا اختلف التبايعان تحالفا وترادا * وقوله صلى الله عليه وسلم * اذا اختلف التبايعان والسلمة قائمة تحالفا وترادا : حيث قال ابو حنيفة وابو يوسف رحهما الله لا تجرى التحالف حال هلاك السلمة مع ان الاطلاق والمقيد في السبب او الشرط دون الحكم * قلنا ما حملنا المطلق على المقيد ولكن فهمنا باشارة النص ان المراد من المطلق ما هو المراد من المقيد فان قوله وترادا اشارة الى ان المدار منه ايجاب التحالف حال قيام السلمة لان التراد لا يتصور الا في حال قيامها * وقد ترك الشافعي رحمه الله اصله هنا حيث قال يجري التحالف حال هلاك السلمة كما يجري حال قيامها ولم يحمل المطلق على المقيد معتذرا بان التحالف وجب لبيان الثمن والاشتباة حال قيام السلمة اقل من الاشتباة حال هلاكها لانه يمكن تعرف الثمن من القيمة اذ باعات الناس تكون بالقيمة في الاغلب فاجاب التحالف حال قيام السلمة مع ثلة الاشتباة يكون ايجابه حال هلاكها دلالة * ولكن اصحابنا قالوا هذا غير مستقيم لاننا نسلم ان الباعات بالقيمة في الاغلب فان الانسان يبيع ماله باقل من القيمة ويشترى باكثر منها لاجبة ولهذا يرجع الى القيمة عند الاختلاف ولو كان البيع بالقيمة فالرجوع اليها بل التحالف موجب للفسخ والمقد اما قبل الفسخ حال قيام السلمة دون هلاكها فيحاسب ما يؤدي الى الفسخ حال قبول المقد اياه لا يكون ايجابه في حال لا يقبله كذا في اصول الفقه لابي اليسر قوله (وهذا نظير ما سبق ادرج الشيخ رحمه الله في هذا الكلام جواب سؤال يرد على مسألة تعليق نكاح الامة بعدم طول الحرية ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما طلق حل الامة بشرط عدم الطول لا يمكن ان يجعل ذلك الحل بعينه ثابتا قبل وجود الشرط بقوله * واحل لكم ما وراء ذلكم * لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون منجزا ومطلقا فتبدل اذا علق لا يبقى موضوعا في المكان * وقال وهذا اي العمل بالمطلق والمقيد الوارد في السبب وعدم حل احدهما على الاخر نظير ما سبق ان التعليق بالشرط لما يوجب الشيء عند عدمه جاز ان يكون الشيء الواحد قبل وجوده مطلقا ومرسلا * مثل نكاح الامة تعلق بطول الحرية اي بعدم طولها * بقى مرسلا اي مطلقا عن الشرط * مع ذلك اي مع تعلقه بالشرط يعني جواز نكاحها قبل وجوده متعلق بالشرط وغير متعلق به * لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا يعني وجود الحكم لا يجوز ان يثبت بالارسال والتعلق جميعا كالمالك لا يجوز ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لاسمالة ثبوت معلول واحد بعلمين تامين * فاما قبل ثبوته فيصور ان يثبت بالبيع والهبة على سبيل البدل فكذا ما علق بالشرط يجوز ان يكون قبل وجوده * معلقا اي مدوما متعلق بوجوده بالشرط ومرسلا اي محتملا لوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلاث المعلقة بالشرط لا يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ولا يحتمل ان توجد قبل وجود الشرط بالتأخير وكذا المتق فكذا جواز نكاح الامة * وذلك لان عدم الاصل كان محتملا لوجود بطريق الارسال قبل التعليق وبعد التعليق لم يتبدل ذلك لعدم * فيبقى محتملا لوجود بطريقين

وهذا نظير ما سبق
انقلنا ان التعليق
بالشرط لا يوجب
التي فصار الحكم
الواحد معلقا ومر
سلا مثل نكاح الامة
تعلق بعدم طول الحرية
بالنص ويقي مرسلا
مع ذلك لان الارسال
والتعليق يتنافيان
وجودا فاما قبل ابتداء
وجوده فهو معلق
اي مصدوم يتعلق
بالشرط وجوده
ومرسل عن الشرط
اي محتمل للوجود
قبله وعدم الاصل
كان محتملا للوجود
ولم يتبدل لعدم
فصار محتملا للوجود
بطريقين

وهما الارسال والتعليق كما كان * وذلك اى احتمال الوجود جائز اى ثابت كل حكم قبل ثبوته بطريقين واكثر كالمثل قبل ان يثبت يحتمل الوجود بالبيع والهبة والميراث والوصية وغيرها قوله (وقد قال الشافعى) ثم ذكر الشيخ ما يرد تنقضا على اصل الشافعى ، فقال قال الشافعى رحمه الله صوم اليين غير متتابع في قول عملا بإطلاق قوله تعالى * فصيام ثلاثة ايام ولم يحمله على صوم الطهار والقتل المقدين بالتابع كاحل الرقة المطلقة في اليين على المقيدة بالايان في القتل وهذا منه تناقض لانه قول بوجوب حل المطلق على المقيد وعدم وجوبه * واعتذر الشافعى عنه بان المطلق انما يحصل على المقيد اذا كان له اصل واحد في المقيدات وكان مثله في القوة فاما اذا كان له اصلان متعارضان في التقيد فلا لان حله على احدهما ليس باولى من حله على الآخر من غير دلالة وههنا الصوم المطلق وقع بين صومين مقدين مختلفين في التقيد - احدهما صوم القتل والطهار المقيد بالتابع * والاخر صوم الفتح المقيد بالتفريق فيمكن حله على احدهما فيقضى على اطلاقه فبجاء التفريق والتابع قال ولا يجوز تقيداه ايضا بقراءة ابن مسعود لقوات الاستواء في الدرجة فان احدهما خبر واحد او خبر مشهور والاخر نص قاطع * فرد الشيخ اعتذاره وقال ليس في كلام الله تعالى صوم مقيد بالتفريق ولا نسلم ان صوم التمتع متفرق بدليل انه لو صام العشرة بعد الرجوع جلة جاز عنده ولو صامها متفرقة قبل الرجوع لا يجوز بالاتفاق فصرفناه غير مقيد بالتفريق الا انه اعنى صوم التمتع صومان مطلقان موقتان احدهما وقت وقت الحلع والاخر وقت بعد الرجوع فان صوم السبعة اضيف الى وقت بكلمة اذا وانما الوقت فيخرج الاداء قبله لمدم شرعيته كالايجوز صوم رمضان قبل الشهر واداء الطهر قبل الوقت لا لوجوب التفريق * واذا ثبت انه ليس بمقيد بالتفريق لم يبق للطلق الاصل واحد فيجب حله عليه ثم انه لم يحمل فلزم التناقض على انا ان سلمنا ان صوم التمتع مقيد بالتفريق فكلاه ساقط ايضا لان صوم التمتع لا يصلح مقيد الصوم اليين لانه ليس من جنس الكفارات ليمضى حكمه اليه بل المطلق في الكفارة يحمل على المقيد فيها لا مكان المقايسة بالنظر الى الجنسية وليس في الكفارة صوم مقيد بالتفريق لم يثبت تعارض الاصلين ووجب الحمل واذا لم يحمل كان متناقضا * ومن اصحاب الشافعى من قال فيما اذا تعارض اصلان يحمل على الاحوط ليعرج عن المصلحة يقيين فوجب التابع في صوم اليين وهو الاصح عندهم كذا في التهذيب * وذلك اى عدم شرعية صوم السبعة او عدم جوازه قبل الرجوع * او وقوع التفريق فيه لمعى ذكرناه في موضعه قال الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته في اصول الفقهاء صوم التمتع لم يشرع متفرقا وانما جاء لفرق ضرورة تخلف ايام لا صوم فيها وى ايام الحر بمنزلة تخلف الياالى وتخل ايام الحيض في صوم كفارة الفطر او القتل * قال فان قيل ان الشارع شرعه متفرقا مع امكان ان يشرعه جلة قبل ايام النحر او بعدها فدل انه شرع متفرقا لانه وقع ضرورة فلما الصوم في حق التمتع وجب بدلا والبدل انما يجب في الوقت الذي يجب فيه المبدل هذا هو الاصل في الابدال الا ان وقت الاصل في يوم النحر

وذلك جائز في كل حكم قبل وجوده بطريقين وطرق كثيرة وقد قال الشافعى رحمه الله ان صوم كفارة اليين غير متتابع ولم يحمله على الطهار والقتل وهذا تناقض فان قال ان الاصل متعارض لاني وجدت صوم التمتع لا يصلح الا متفرقة قبله ليس كذلك فان صوم السبعة قبل ايام النحر لا يجوز لانه لم يشرع لالان التفريق واجب الاترى انه اضيف الى وقت بكلمة اذا فكان كالطهر لما اضيف الى وقت لم يكن مشروعا قبله وذلك معنى ما ذكرناه في موضعه واحكام هذه الاقسام يتقسم الى قسمين الى العزيمة والرخصة وهذا

وصوم العشرة لا يتصور اداؤه فيه فاجتنب ضرورة عدم الامكان جعله الشرع متفرقا فلم يجعل الكل قبله او بعده ليكون جملة بل جعل البعض قبل ايام الصيام والآخر والبعض بعده ليكون متصلا بطرفي ايام الصيام المتفرقا لاداءهما فيكون التفريق ضرورة الاتصال بطرفي وقت الصيام الذي هو اصل ولم ينسج فيه لانه وقت ضيافة الله عباده وكان ينبغي ان يكون اداء السبعة بعد ايام الصيام قبل الرجوع بلا فصل غير ان الشرع علقه بالرجوع لصدر السفر فطر الله ومرحمة عليه * ولا يقال ينبغي ان يكون قبله خمسة وبعده خمسة لان ما ذكرنا معقول وذلك غير معقول ففوض الى الشرع والله اعلم * ولما فرغ الشيخ من بيان اقسام الكتاب وما يتعلق بها شرع في بيان اقسام الاحكام الباقية بما قال

(باب الزميمة والرخصة)

* اختلفت عبارات الاصول في تفسير الزميمة والرخصة بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة على هذين القسمين وبعضهم لم يجعلوها كذلك * فبعض من حصرها عليهما قال الزميمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي * والرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح * واعترض عليه بجواز الكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل في الحرة عدم الاستيلاء عليها * وبوجوب الزكوة والقتل قصاصا فان كل واحد ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه ولا يسمى شيئا منها رخصة * وقيل الزميمة ما لم يدل عليه من المانع والرخصة ما لم يسلم عنه * وبعض من لم يعتبر الانحصار قال الزميمة ملزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة ما توسع للمكلف فعله لغيره مع قيام السبب المحرم * فاختصت الزميمة بالواجبات على هذا التفسير وخرج التدب والكرهية عن الزميمة من غير دخول في الرخصة فلم ينحصر الاحكام في القسمين * وعليه يدل كلام القاضي الامام ايضا فانه قال الزميمة ما لم ينم من حقوق الله تعالى من العبادات والحل والحرمه اصلا بحيث انه الهنا ونحن عبده فابتلا بما يشاء * والرخصة اطلاق بعد حظر بعذر تيسيرا * ثم اقول كلام الشيخ يشير الى انه اعتبر الانحصار حيث قال واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين ولا شك ان الاباحة والكرهية من احكام هذه الاقسام كوجوب الفعل والترك فتدخلان في القسمين وكذا تفسيره الزميمة والرخصة يدل عليه ايضا فان حاصل معنهما على ما ذكر الزميمة ما هو اصل من الاحكام والرخصة ما ليس باصل * والزميمة ما يتعلق بالمعارض والرخصة بخلافه وهذا يدل على انحصار الاحكام فيها كما ترى لكن اخر كلامه وهو تقسيمه الزميمة بدل على خلافه لان الاباحة لم تذكر في هذا التقسيم ولا في تقسيم الرخصة فكان مشتبهما الا ان يقال الاحكام منحصرة في القسمين عنده كما يدل عليه اول كلامه والاباحة داخلة في الزميمة لو كادته ثم حثها كالقلل اذ ليس الى العباد رخصها الا ان الشيخ لم يذكرها في تقسيم الزميمة لارضاها بسان ما يتعلق به الثواب من العزائم وذلك في الاقسام المذكورة دون الاباحة لانها تتعلق بمصالح

(باب الزميمة)

(والرخصة)

قال الشيخ الامام

رضي الله عنه

الدنيا * وقوله العزيمة اسم لما هو اصل منها الى من الاحكام تمام التعريف * وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصلتها لاقتيد * ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمان * ويؤيده ما ذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيره ان العزيمة اسم للحكم الاصل في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها للعوارض * سميت اى الاحكام الاصلية عزيمة * لانها من حيث كانت اصولا اى مشروعة ابتداء * حق لصاحب الشرع مقولته اى كانت في نهاية التوكيد من حيث انها كانت اصولا لاجل انها حق له او هو مصدر مؤكد لغيره * وهو نافذ الامر واجب الطاعة فكان امره مفترض الامتثال وشرعه واجب القبول فكان مؤكدا * وقوله والرخصة اسم لما يبنى على اعداها للعباد تعريف الرخصة * وقوله وهو ما يستباح مع قيام المحرم تفسيره بمعنى اريد بقوله ما يبنى على اعداها ما يستباح بمنزلة قيام المحرم * فقوله ما يستباح عام يتناول الفعل والترك * وقوله لذراحتنا اذعابا يعي لالعدو ونظائره كثيرة * وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند تقدر الرقة في الطهارة اذ لا يمكن دعوى قيام السبب المحرم عند تقدر الرقة مع استحالة التكليف باضاقتها حيث بذل الطهارة سببا وجوب الاحتاق في حالة ولوجوب الصيام في حالة اخرى * واعترض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص الملة لان قيام المحرم بدون حكمه لمنازع تخصيص له * وان ارد بها الاباحة مع قيام الحرمة فهو جوع بين المتضادين وكلاهما فاسد * ولا يفيد تغيير العبارة بان الرخصة هي ما رخص مع قيام المحرم لان الترخيص غير خارج عن الاباحة فكان في معنى الاول وزيادة وهي انه استعمل رخص في حد الرخصة وان امكن تأويله بالقوى دون الاصطلاح لان اقله استعمال اللفظ البهم في التعريف وهو قبيح * واجب عنه بان المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح لانه يصير مبسحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم لانه لا يؤخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المواخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفاه الله عنه ولم يؤخذ به لا يسمى مبسحا في حقه لعدم المواخذة * ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم بالفعل وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب بالفعل وكون الفعل واجبا * وذكر في الميزان الرخصة اسم للتفريق عن الامر الاصل الى التخفيف ويسر ترفيها وتوسعة على اصحاب الاضرار * وقال بعض اصحاب الحديث الرخصة ما وسع على المكلف فعله بمنزلة كونه حراما في حق من لا عدله او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المندور * وسوى بين الرخص كلها وقال لا يجوز ان يكون الرخصة حراما التحصيل قال النبي عليه السلام ان الله تعالى يحب ان يؤتى برخصة كما يحب ان يؤتى بعزائه * وقال عليه السلام لعنار حين اجري كلمة الكفر على لسانه بالاكراه فان عادوا فعده

العزيمة في الاحكام
الشرعية اسم لما هو
اصل منها غير
متعلق بالعوارض
سميت عزيمة لانها
من حيث كانت
اصولا كانت في
نهاية التوكيد حقا
لصاحب الشرع
وهو نافذ الامر
واجب الطاعة
والرخصة اسم لما
يبنى على اعداها للعباد
وهو ما يستباح بمنزلة
مع قيام المحرم
والاسمان معاديلان
على المراد اما العزم
فهو القصد المتشاهي
في التوكيد

حتى صار العزم يمتا وقال الله تعالى ولم نجعله عزماى لم يكن له ﴿ ٣٠٠ ﴾ قصد مؤكدا في العصيان وقال ج

كيف وفي بعض الرخص يجب تحصيله كما في تناول الميتة والدم عند الاكراه والمختصة قال صاحب الميزان وهذا صحيح ويجب ان يكون قول اصحابنا هذا فان معنى الرخصة السهولة واليسر وذلك في سقوط الخطر والعقوبة جميعا * والامتنان معاديلان على المرادى يدلان لغة على الوكادة واليسر المرادى في التوسع منهما فكانا اسمين شرعيين مراعى فيهما معنى اللغة * حتى كان العزم يمتا * لو قال اعزم ان افضل كذا كان يمتا عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يكون يمتا لانه لم يخلف بالله ولا بصفة من صفاته * ولكننا نقول العزم لغة اقصى ما اراد من الانجاب والتوكيد والانسان يؤكد كلامه باليمين * ومن ادى بكرضى الله عنه انه قال لامرأته اسماء بنت عيسى عزمت عليك ان لا تصومى اليوم الذى مت فيه فافطرت وقالت ما كنت لاتبعه حننا فزمت العزم يمتا فان عزمته لغة فقولها جمة وان مرهته شرما فكذلك كذا في الاسرار * وفي الصحاح عزمت عليه اى اقسمت عليه قوله تعالى * فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل * اى فاصبر على اذى قومك كما صبر اولوا الحزم والراى الصواب من الرسل على بلايا ابتلوا بها فانظر بالتواب كما ظفروا به ثم انهم خصوا من بين الانبياء وان كان الكل على الحق لا تنفاه الوهن وشبهته في طلبهم الحق وزيادة ثباتهم عليه عند توجه الشدايد والمكاره اليهم وقوة صبرهم عليه فيها * وقيل هم ستة * نوح فانه صبر على اذى قومه مدة طويلة * وابراهيم صبر على النار وذبح الولد * واسحاق على الذبح * ويعقوب على قتل الولد وذهاب البصر * ويوسف على الحب والسجن * وايوب على الضر * وقيل هم اصحاب الترابيع نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد فعلى هذا يكون من التبعية * وقيل الرسل كلهم اولوا العزم ولم يبعث الله رسولا الا كان ذا عزم وحزم ورأى وكال عقل ومن على هذا القول للنبين وهو الصحيح اليه اشير في التيسير وغيره * والمزعة اربعة اقسام الفرض الى آخره * يدخل في هذه الاقسام الفعل والترك فان ترك المنهى عنه فرض * ان كان الدليل مقطوعا به كترك اكل الميتة وشرب الخمر * وواجب ان يدخل فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب بالشرطيخ * وسنة او نقل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا بأس به * ويؤيده ما ذكر شمس الائمة الواجب ما يكون لازم الاداء شرعا او واجب الترك فيما يرجع الى الحل والحرم * وذكر في بعض نسخ الاصول لاصحابنا الفعل الصادر عن المكلف لا يتخلو من ان يرجح جانب الاداء فيه او جانب الترك او لا هذا ولا ذلك * اما الاول فذلك اما ان يكفر جاحده ويضلل وهو الفرض * او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب * او لا يتعلق وذلك اما ان يكون ظاهرا واضبا عليه النبي عليه السلام وهو السنة المشهورة او لا يكون وهو النقل والطوع والتدبوع * واما الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاتباع وهو الحرام * او لا يتعلق وهو المكروه * واما الثالث فهو الباس اذ ليس في ادائه ثواب ولا في تركه عقاب * وذكر بعضهم المزعة لا يتخلو من ان يكفر جاحدها او لا والاول هو الفرض * والثاني لا يتخلو من ان

ذكره كما صبر اولو العزم من الرسل واما الرخصة فتنبى من اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة الاشكال وقلة الرغائب والعزيمة اربعة اقسام فريضة * وواجب * وسنة * ونقل * فهذه اصول الشرع وان كانت متفاوتة في انتسابها اما الفرض فلهما التقدير والقطع في اللغة قال الله تعالى سورة ازلناها وفرضناها اى قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعاً والفرائض في الشرع مقدرة لا تحتل زيادة ولا نقصا اى مقطوعة ثبتت بدليل لا شبهة فيه مثل الايمان والصلوة والزكاة والحج وصمت مكتوبة وهذا الاسم يشير الى ضرب من التقفيف في التقدير والتساهى بسرويه يشير الى شدة العناية والراية

يعاقب بتركه أولا والاوّل هو الواجب * والثاني لا يخلو من ان يستحق بترك الملازمة او لا
والاوّل هو السنة والثاني النفل * ويدخل في القسم الاخير المباح ان جعل المباح من
الزمايم * فهذه اصول النزع اى هذه احكام شرعت ابتداء في الشريعة من غير نظر الى
اعذار العباد فكانت من الزمايم وان كانت متفاوتة في انقضائها * وكانه اشار الى رد قول
من قال من اصحابنا ان النوافل ليست من الزمايم لانها شرعت جبرا للقضاء في اداء ما هو
عزيمة من الفرائض او قطعا لطمع الشيطان في منع العباد من اداء الفرائض من حيث انهم لما
رضوا في اداء النوافل مع انها ليست عليهم فذلك دليل رغبته في اداء الفرائض بالطريق الاولى
فقال هذا الاقسام الاربعة سواء في انها شرعت ابتداء لابتداء على اعذار العباد فكانت عزيمة لو كادت
شرعيتها وان تفاوتت في ذواتها الا ترى ان النفل مشروع ابتداء لا يحتمل التغير بعرض
يكون من العباد فكان عزيمة كالعرض وما ذكرناه قصودا لاداء وليس كلاما مفيدة * والفرائض
اى الفروضات في النزع مقدرة بنوع روى فيها كلالا للمعنيين هي مقدرة لا تحتمل زيادة
ولا نقصانا * مقطوعة عما يغيرها من جنسها المشروع كذا في النيران * او مقطوعة من
احتمال ان لا تكون ثابتة لانها ثبتت بدليل لاشبهه فيه * فصار الفرض اسم المقدر ثابت
بدليل قطعي مثل الامان فانه مقدر تصديق مجاه من عند الله حتى لو نقص شيئا منه او زاد
لا يجوز فانه لو قال انا اؤمن بمجاه من عند الله وبمجاه من عند غير الله لا يكون مؤمنا * وسميت
مكتوبة لانها كتبت علينا في الوح المحفوظ * وهذا الاسم اى اسم الفرض يشير الى ضرب
من التخصيف لانه ينبي عن التقدير وفيه يسر بالنسبة الى ما ليس بمقدر لله تعالى ان يامر
عباده بشغل جميع العمر بمجتهده بحكم المالكية فترك ذلك الى قدر قليل يكون دلالة التخصيف
واليسر وكانه تعالى بالواجب علينا مجتهده مقدرا لئلا يصعب علينا اداؤه ويصير مؤدى
للمحالة * كان التقدير فيه لشدة المحافظة والملازمة عليه * الا ترى انه تعالى كيف اعقب قوله
* كتب عليكم الصيام * بقوله جل اسمه لعلكم تتقون اياما معدودات * متبها على التخصيف بابراد
جعي القلة وهما الايام والمعدودات كانه قيل كتب عليكم الصيام اياما قلائل ليتيسر عليكم
الاداء ويسهل المحافظة عليه فعرّفنا ان افترض من التقدير التيسير والمقصود من التيسير شدة
المحافظة على الاداء قوله (اخذ من الوجوب وهو السقوط) فسر الشيخ الوجوب
بالسقوط والوجبة بالاضطراب والمذكور في كتب الفقه ان الوجوب هو لزوم الوجبة
هو السقوط مع الهدية والوجوب بالاضطراب * ومعنى السقوط انه ساقط علما اى في اثبات
العلم اليقيني هو ساقط في نفسه ملحق بالعدم وان كان في ايجاب العمل ثابتا موجودا * هو
الوصف الخاص اى كون الواجب ساقطا في حق العلم وصف مختص به لا يوجد ذلك في
الفرض يعنى سقط عنه احد نوعي ما يتعلق بالفرض وهو العلم وبقي العمل لازما به فسمى
بهذا الاسم ليقع التمييز بينه وبين الفرض * اوسمى به لانه لما يشد العلم اليقيني صار
كالساقط على المكلف بدون اختياره لا كما يحتمل اى يحصل بعنى لا يكون مثل الذى

واما الواجب قائما
اخذ من الوجوب
وهو السقوط قال
الله تعالى فاذا وجبت
جنوبها ومعنى السقوط
انه ساقط علما هو
الوصف الخاص
فسمى به او لما يشد العلم
صار كالساقط عليه
لا كما يحتمل ويشتمل ان
يؤخذ من الوجبة
وهو الاضطراب
سمى به لاضطرابه
وهو في الشرع اسم لا
لزمنا بدليل فيه شبهة
مثل تعيين الفاتحة
وتعديل الاركان
والطهارة في الطواف
وصدقة

يُجْعَل ويرفع باختيار وهو الفرض فإنه لما كان ثابتاً قطعاً يتحمل عن اختيار وشرح صدر
 * قال الامام العلامة مولانا حميد الملة والدين رحمة الله ونظيره ان اميراً امر واحداً من
 غلمانه بجعل شيء الى موضع فجعله فلغاب عن بصره واخذ في الطريق اخبره واحداً من
 الامير قدما بجعل هذا الشيء الآخر ايضا الى ذلك الموضع ولم يحصل العلم له باخباره
 فجعله ايضا كان المأمور في تحمل الاول مخاراً طائماً وفي تحمل الثاني بمنزلة المدفوع اليه
 كأنه سقط عليه من غير رضاه واختياره قوله (والسنة) كذا السنة لغة الطريقة مرضية
 كانت او غير مرضية وسن الطريق معظمه ووسطه والسن الصبر برفق من باب طلب فان
 اخذت السنة منه فباختيار ان المار ينصت ويحمر فيها جريان الماء ومنه قول الشاعر *
 وسالت بائناً على الاطمح وهو اي لفظ السنة في الشريعة اسم للطريق السلوك في
 الدين يعني من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه في بيان الحكم سواء سلكه الرسول
 او غيره ممن هو على في الدين * وذكر في بعض التنسخ لاختلاف في ان السنة هي الطريقة
 السلوكية في الدين وانما الاختلاف في ان لفظ السنة اذا اطلق ينصرف الى سنة الرسول واليهما
 والى سنة الصحابي على ما تبين بعدد زيادة على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله وكبت
 اعداء الله وتحصيل الثواب في الآخرة وفي المغرب النفل ما يفعله الغازي اي يعطاه اذا ما على
 سببه وهو ان يقول الامام او الامير من قل شيئاً فله سلبه او قال للسرية ما صبت فقولكم او ربه
 او نصفه ولا يحمس عليه الوقاية وسمى ولد الولد نافلة ذلك اي لكونه زائداً على مقصود
 النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه والحافظ زيادة عليه فكذلك النافلة اسم لما شرع زيادة على
 الفرائض والواجبات * ثم اختلفت الصارات في حدود هذه الاقسام فقبل الفرض هو ما يعاقب
 المكلف على تركه وباب على تحصيله * واعترض عليه بالصلوة في اول الوقت فلما تقع فرضا
 ولو تركها لا يأثم بتركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لاشي عليه * وبصوم رمضان في السفر
 فانه يقع فرضا ولا يعاقب على تركه * وبان تارك الفرض قديمي عنه ولا يعاقب ولا يخرج الفرض
 بذلك من كونه فرضاً وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه * وقيل هو ما يفعله وعيد تاركه
 * ويعترض عليهما بترك الصلوة في اول الوقت وترك صوم السفر ايضا * والصحيح ما قيل
 الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقاً من غير عذر * فقوله ما ثبت بدليل
 قطعي يناول المتدوب والباح اذ قد ثبت كل واحد منهما بدليل قطعي ايضا كقوله تعالى هو افضلوا
 الخير * وكلاهما اترس به واحترز بقوله واستحق الذم على تركه * وقوله مطلقاً عن ترك
 الصلوة في اول الوقت على عزم الادماء في آخره وعن ترك الصوم في السفر الى خلفه وهو القضاء
 وانما لهما لان ذلك ليس بترك مطلقاً فلا يستحق الذم به * وبقوله من غير عذر عن المسافر
 والمريض اذ ترك الصوم وما قيل الاقامة والصحة فانهما لا يستحقان الذم لان تركهما بعذر
 * واذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حاد الواجب * وحدا السنة هو الطريقة للمسلوك في الدين
 من غير افتراض ولا وجوب * واما حد النفل وهو المسمى بالآداب والمستحب والنطوع

الفطر والاضحية
 والوتر والسنة
 معناها الطريق والدين
 الطريق ويقال من
 الماء اذا صبه وهو
 معروف الاشتقاق
 وهو في الشرع اسم
 للطريق السلوك
 في الدين والنفل اسم
 للزيادة في الفقة حتى
 سميت القنية نفلاً
 لانها غير مقصودة بل
 زيادة على ما شرع له
 الجهاد وسمى ولد
 الولد نافلة لذلك

وقيل ما ضله خير من تركه في الشرع * وقيل هو ما يمدح المكلف على فعله ولا يندم على تركه
 * وقيل هو المطلوب ضله شرعا من غير ذم على تركه، طلقا، واحترز بقوله من غير ذم على تركه
 من الواجب المضيق * وبقوله مطلقا عن الموسع والخير والكفاية قوله (واما الغرض فحكمه
 الزوم علوا وتصديقا بالقلب) أي يجب الاعتناء بصحته قطعا وشيئا لكونه بآثار دليله مقطوع به *
 وهو الاسلام أي الاعتقاد بهذه الصفة يكون اسلاما حتى لو تبدل بضده بكون كفرا أو عللا بالبدن
 أي يجب اقامته بالبدن حتى لو ترك العمل به غير مستغف به يكون عاصيا وفاقا إذا كان غير عذر
 ولكنه لا يكون كافرا لأنه ترك ما هو من أركان الشرايع لا ما هو أصل الدين ببقاء الاعتقاد على
 حاله ويكفر جاحده أي ينسب إلى الكفر من أكفره إذا دعاه كافر أو منه لا تكفر أهل قبلك وأما
 لا تكفروا أهل قبلكم فغير ثبت رواية أو كان جائزا ثم قال الكبريت مخاطب أهل البيت وكان
 شيعة ما وطاعة قد اكفروا في بحكمه موطاعة قالوا سمى ومذهب * كذا في المغرب * وأما حكم
 الوجوب أي الواجب فله وجهان أحدهما لا يعيى بآثار دليله بالبدن ولكن لا يجب اعتقاد زوم منه لأن
 دليله لا يوجب اليقين وزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني * ويفسق تاركه إذا استغف * إذا
 ترك العمل به فهو على ثلاثة أوجه أما إن تركه مستغفا بإخبار الأحاديث لا يرى العمل بها أو اجبا أو
 تركه متأولا لها أو تركه غير مستغف ولا متأولا ففي القسم الأول يجب فضيله وإن لم يكفر لانه أراد
 خير الواحد وذلك بدعة * وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لأن التأويل سيرة
 السلف والخلف في النصوص عند التعارض وفي القسم الأخير يفسق ولا يضل لأن العمل به
 لما وجب كان الاداء طاعة والتزك من غير تأويل عاصيا فأفسأ هذا هو المذكور في عامة الكتب
 وعليه يدل كلام شمس الأئمة رحمه الله أيضا وهو الصحيح والذكر هو ما يشير إلى أن تركه لا يوجب
 التضليل أصلا وبوجوب التفسيق بشرط أن يكون مستغفا لا بوجه إذا كان متأولا وليس فيه
 دلالة على التفسيق في القسم الثالث بل هو ساكت عنه والمذكور بعده بخطوط يدل على إنبات
 التضليل في القسم الأول فيكون معنى ما ذكرناه يفسق تاركه ويضل إذا استغف * والمذكور
 في التقويم يدل على أنه لا تضليل فيما أصلا ولا تفسيق إلا في القسم الأول فإنه ذكر فيه
 الواجب كالكتابة في لزوم العمل والنافعة في حق الاعتقاد حتى لا يجب تكفير جاحده ولا
 تضليله وحكمه أن لا يكفر المخالف بتكذيبه ولا يفسق بتركه عللا أن يكون مستغفا بإخبار
 الأحاديث ففسقه قوله (وانكر الشافعي هذا القسم) أي انكسر التفرقة بين الغرض
 والواجب وقالهما مترادفان وينطقان على معنى واحد وهو الذي يندم تاركه ويلازم شرعا
 بوجه سواء ثبت بطريق قطعي أو ظني * قالوا اختلاف طريق اسبوت لا يوجب اختلافه
 في نفسه فإن اختلاف طرق الوافل لا يوجب اختلاف حقايقها وكذلك اختلاف طرق
 الحرام بالقطع والظن غير موجب اختلافه في نفسه من حيث حرام * قال وتخصيص
 اسم الغرض بالمقطوع والواجب بالمدون يحكم لأن الغرض لفظة هو التقدير مطلقا سواء كان
 مقطوعا أو مظلوما * وكذا الواجب هو اسقاط سواء كان مظلوما أو مقطوعا به فكان

واما الغرض فحكمه
 الزوم علوا وتصديقا
 بالقلب وهو الاسلام
 وعللا بالبدن وهو
 من أركان الشرايع
 ويكفر جاحده
 ويفسق تاركه بلا
 عذر وأما حكم
 الوجوب فله وجهان
 أحدهما لا يعيى بآثار
 دليله بالبدن ولكن
 لا يجب اعتقاد زوم
 منه لأن دليله لا
 يوجب اليقين وزوم
 الاعتقاد مبني على
 الدليل اليقيني * وإذا
 ترك العمل به فهو على
 ثلاثة أوجه أما إن
 تركه مستغفا بإخبار
 الأحاديث لا يرى العمل
 بها أو اجبا أو تركه
 متأولا لها أو تركه
 غير مستغف ولا متأولا
 ففي القسم الأول يجب
 فضيله وإن لم يكفر
 لانه أراد خير الواحد
 وذلك بدعة * وفي
 القسم الثاني لا يجب
 التضليل ولا التفسيق
 لأن التأويل سيرة
 السلف والخلف في
 النصوص عند التعارض
 وفي القسم الأخير
 يفسق ولا يضل لأن
 العمل به لما وجب كان
 الاداء طاعة والتزك
 من غير تأويل عاصيا
 فأفسأ هذا هو
 المذكور في عامة
 الكتب وعليه يدل
 كلام شمس الأئمة
 رحمه الله أيضا
 وهو الصحيح والذكر
 هو ما يشير إلى أن
 تركه لا يوجب
 التضليل أصلا
 وبوجوب التفسيق
 بشرط أن يكون
 مستغفا لا بوجه
 إذا كان متأولا
 وليس فيه دلالة
 على التفسيق في
 القسم الثالث بل
 هو ساكت عنه
 والمذكور بعده
 بخطوط يدل على
 إنبات التضليل
 في القسم الأول
 فيكون معنى ما
 ذكرناه يفسق
 تاركه ويضل
 إذا استغف *
 والمذكور في
 التقويم يدل
 على أنه لا
 تضليل فيما
 أصلا ولا
 تفسيق إلا في
 القسم الأول
 فإنه ذكر فيه
 الواجب كال
 كتابة في لزوم
 العمل والنافعة
 في حق الاعتقاد
 حتى لا يجب
 تكفير جاحده
 ولا تضليله
 وحكمه أن لا
 يكفر المخالف
 بتكذيبه ولا
 يفسق بتركه
 عللا أن يكون
 مستغفا بإخبار
 الأحاديث
 ففسقه قوله
 (وانكر الشافعي
 هذا القسم)
 أي انكسر
 التفرقة بين
 الغرض والواجب
 وقالهما
 مترادفان
 وينطقان على
 معنى واحد
 وهو الذي يندم
 تاركه ويلازم
 شرعا بوجه
 سواء ثبت
 بطريق قطعي
 أو ظني *
 قالوا
 اختلاف
 طريق
 اسبوت
 لا يوجب
 اختلافه
 في نفسه
 فإن
 اختلاف
 طرق
 الوافل
 لا يوجب
 اختلاف
 حقايقها
 وكذلك
 اختلاف
 طرق
 الحرام
 بالقطع
 والظن
 غير
 موجب
 اختلافه
 في نفسه
 من حيث
 حرام *
 قال
 وتخصيص
 اسم
 الغرض
 بالمقطوع
 والواجب
 بالمدون
 يحكم
 لأن
 الغرض
 لفظة
 هو
 التقدير
 مطلقا
 سواء
 كان
 مقطوعا
 أو
 مظلوما
 *
 وكذا
 الواجب
 هو
 اسقاط
 سواء
 كان
 مظلوما
 أو
 مقطوعا
 به
 فكان

تخصيص كل واحد بقسم محكما * ونحن نقول انه ان انكر الاسم اى انكر كونهما شيئين لفظة ملا
معنى لهما شيان من معنى كل واحد منهما ومبانية احدهما للآخر وان انكر الحكم اى انكر التفرقة
بينهما حكما بان قال لا تفاوت بينهما في لزوم العمل بطل انكاره ايضا لان التفرقة بين
مانت بدليل * مقطوع به * وبين ما ثبت بدليل * مظهر ظاهر ادنوت المدلول على حسب
الدليل ففى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لادنى ثبوته بين المدلولين * واما قولهم
تخصيص كل لفظ بقسم محكم فليس كذلك لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص
لواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذى بينا ولا يوجد معنى القطع
في الواجب ولا معنى السقوط على الوجه الذى بينا في الفرض فافى يلزم الحكم وسائر
الاسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة * قال القرالى رحمه الله واصحاب ابي حنيفة رحمه
الله قد اختلفوا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوده وتخصيص اسم الواجب بما
ثبت ظنا ونحن لا نذكر انقسام الواجب الى * مقطوع * وظنون * ولا نحبر في اصطلاحات
بمد تفهم المعاني * فصار الحاصل ان وجوب العمل في الواجب عند الشافعى مثل
وجوب العمل في الفرض والتفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت بينهما
بأب في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اقوى من وجوبه في
الواجب * وبان ذلك اى بيان التفاوت الذى بينا ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى
* فاقروا ما تيسر من القرآن * اوجب قراءة القرآن في الصلوة اذا اراد منه القرآن في الصلوة
* بالاجماع * وبدليل قوله عز اسمه * ان ربك يعلّم انك تقوم ادى من نبي اليل * وكان
قيام ثلث اليل فرضا فانتسخ اصله في قول او تديره في قول بقوله تعالى * فاقروا
ما تيسر من القرآن اى في كل صلوة على القول الاول او في صلوة اليل على القول
الثاني * وبان الامر للايجاب ولا وجوب خارج الصلوة فيتمين القراءة في الصلوة وهذا
النص بالملامة وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيخرج عن المهددة بقراءة غير الفاتحة كما
يجرح بقرآنها * وخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اوجب
الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب وذلك
بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة بحسب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليقدر الكتاب
على حاله ويحصل العمل بالدليلين على مرتبتهما * ولا يقال قد خص من النص مادون
الاية بالاجماع وهو قرآن حتى لو انكره بغير قصص مادون الفاتحة بالخبر ايضا لانا نقول
عدم جواز مادون الاية ايس باعتبار التخصيص ولكن لان ذلك لا يسمى قراءة صر فالا
يدخل اطلاق قوله تعالى * فاقروا * ولهذا لا يحرم قراءة مادون الاية على الجنب والحائض
لانها لا تسمى قرآنة صر فالا تكلّم بكلمة واحدة او حرف واحد منه ولكن مادون الاية
من القرآن حقيقة فأنكاره يكون كفرا كما نكره كل كلمة او حرف * فمن رد خبر الواحد كما رده
الرافضة وغيرهم فقد ضل عن سواء السبيل اى عن وسطه ومن سواء بالكتاب والسنة

وبان ذلك ان النص
الذى لاشبهة فيه
اوجب قراءة القرآن
في الصلوة وهو قوله
تعالى فاقروا ما تيسر
من القرآن وخبر
الواحد وفيه شبهة
تدبر الفاتحة فلم يجز
تدبر الاول بالشأن
بل بحسب العمل بالثاني
على انه تكهيل لحكم
الاول مع قرار الاول
وذلك فيما قلنا وكذلك
الكتاب اوجب
الركوع وخبر الواحد
اوجب التصدىل
وكذلك الطواف مع
الطهارة فمن رد خبر
الواحد فقد ضل عن
سواء السبيل ومن
سواء بالكتاب
والسنة التواترة قد
أخطأ في رفعه من
منزله ووضع الاصل
عن منزله وانما
الطريق المستقيم ما قلنا
وكذلك السعي
في الحج والعمرة وما
اشبه ذلك

التواتر في اثبات الفرضية كفضله اصحاب الظواهر من اهل الحديث حتى كان الثابت به مثل
 البابت بالكتاب في العمل من غير تناوت بينهما فقد اخطا كإيهاء في باب احكام الخصوص
 * وما ذكروا ان ابوت العلم بالكتاب وخبر التواتر وعدم ثبوته بخبر الواحد كاف لا يثبت
 التفاوت بينهما لا ينضم شيالانه لابد من ظهوره في وجوب العمل البابت بهما لتفاوت
 الدليلين في ذاتيهما ضعفا وقوة وذلك فيما قلنا حيث راعينا حد الكتاب الثابت باليقين بان
 لم يخلق خبر الواحد به زيادة عليه وراعينا حد خبر الواحد بان اوجبنا العمل به وكذا السعي
 في الحج والعمرة بالجري على السعي بين الصفا والمروة في الحج والعمرة واجب عندنا وليس رك
 حتى لو تركه راسا في جميع او عمرة بمجر بالدم وبتم الحج والعمرة وعد الساعي رجعه الله هوركن ولا ي
 حج ولا عمرة الا به لانه عليه السلام سعي بين الصفا والمروة وقال لاصحابه ان الله تعالى كتب عليكم
 السعي فاعموا وادعوا قوله عليه السلام ما ماتم الله لارمى بجملة ولا عمرة لا يطوف لهما بين الصفا والمروة
 * الا انما تمسكنا في ذلك بقوله تعالى فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومثل هذا
 اللفظ وجوب الاباحة لا الايجاب الا انما تركنا ظاهره في حكم الايجاب بدليل الاجماع في
 ماورائه على ظاهره وعلا بخبر الواحد في باب الايجاب دون الركنية على ما بينا * وان قرأت
 والعمرة بالرفع فمناه وكذا العمرة واجبة وليست بفريضة * وقال الشافعي رحمه الله هي
 فريضة مثل الحج لما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انعمرة
 فريضة كفريضة الحج * وعندنا لما ضعف الدليل عن اثبات الفرضية نكوت خبر الواحد حديث به
 الوجوب * وما شبه ذلك اى المذكور من صدقة الفطر والاصحية وقراءة آتة شهروالصلوة
 على النبي لان هذه الاشياء ما ثبت باخبار الاحاد كانت من الواجبات لامن الاركان * ولا يلزم
 اقدمة الاخير لانها ثبت باتصاق الآثار انه عليه السلام ما سلم الابد القعدة الاخير كذا
 في الاسرار * ولان الخبر الموجب لها الحق بانما يجمل الكتاب على ما عرف قوله (وكذلك
 تأخير المغرب) اى ومثل وجوب ما ذكرنا من الاحكام تأخير المغرب الى العشاء بالزدقة قليلة
 الضر حيث افاض الناس من عرفات واجب ثبت بخبر الواحد وهو ما روى ان اسامة ابن زيد
 رضي الله عنه كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطريق الى المردقة فقال الصلوة
 يا رسول الله فقال الصلوة اما لك ومراده من هذا اللفظ اما الوقت او المكان لان الصلوة فعل
 الصلى وفعله لا تصور اما مذهب ان التأخير واجب فاذا صلى المغرب بعرفات او في الطريق بعد
 ضيوبة الشمس او بعد ضيوبة الشفق يؤمر بالاعادة عند ابن حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف رحمهم
 الله لا يجب الاعادة وكان ميثالانه اذا هاقا وقتا البابت بالكتاب او السنة التواتر لان التأخير
 سنة فيكون مسئلة بتركه * ولهما ان وقت المغرب في هذا الوقت وقت العشاء مكان الاداء من دافة
 بالحديث فاذا اذا هاقا قبل وقتها او في غير مكانها وجب عليه الاعادة عملا بالسنة كافي سائر الصلوات
 اذا ادبت قبل وقتها وكالجمعة وصلوة العيد اذا ادبت في غير المصرا وفاته وكالظهر المؤدى
 في المنزل يوم الجمعة فلم يفسد اى لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان الاعادة

وكذلك تأخير المغرب
 الى العشاء بالزدقة
 واجب ثبت بخبر
 الواحد واذا صلى في
 الطريق امر بالاعادة
 عند ابن حنيفة ومحمد
 رحمهما الله عملا بخبر
 الواحد فان لم يفعل
 حتى طلع الفجر سقطت
 الاعادة لان تأخير
 المغرب انما وجب الى
 وقت العشاء وقد انتهى
 وقت العشاء فانهى
 العمل فلا يبقى الفساد
 من بعد الا بالعمل وخبر
 الواحد لا يوجب ولا
 حارس حكم الكتاب
 فلا يفسد العشاء

انما وجبت ليحصل الجمع بينهما في الوقت والمكان كما وجبه الحديث فاذا طلع الفجر وانتهى وقت الجمع وهو وقت المشاء سقطت الاعادة لانهما اوجبناهما بالخبر فلو اوجبناهما بعد طلوع الفجر لحكمنا بفساد ما دى مطلقا وذلك من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم ولا يعارض اى خبر الواحد مقتضى الكتاب وهو جواز المغرب المؤداة فلا يفسد العشاء اى يقضى الياء المشاء الاول وهو المغرب المؤداة او بعضها يعنى لا يفسد ذكر الصلوة التى وجبت اعادتها العشاء الاخيرة لانهما ليست بشائنة يقين الاول اظهر قوله (وكذلك الترتيب فى الصلوات) اى الترتيب بين القوائى والوقية واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسىها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما روى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسىها فليذكرها الا هو مع الامام فليصل التى هو فيها ثم ليصل التى ذكرها ثم ليصل التى صلى مع الامام وانه يوجب العمل دون العلم فوجب العمل به ما لم يعارض الكتاب والخبر التواتر فندسه الوقت لامارضة لان الكتاب وهو قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا يوجب الاداء فى مطلق الوقت بحيث لا يغوته عنه ولا يوجب الاداء فى وقت التذكير لاجالة وخبر الواحد يوجب تقديم الفائتة واداءها فى وقت التذكير وامكن الجمع بينهما فوجب العمل به فاما عند ضيق الوقت تحقق التعارض لتعين الوقت لونية بحيث لا يجوز التأخير عنه واقضاء خبر الواحد بتقديم الفائتة المستلزم لتفويتها عن الوقت وعدم جوازها قبل الفائتة فوجب ترجيح الكتاب على خبر الواحد فلذلك سقط العمل به وكذا الحكم فى كثرة القوائى لانه فى معنى ضيق الوقت لتأدية رعاية الترتيب فيها الى تقوية الوقية ايضا فان قبل العمل بخبر الواحد غير ممكن ندسه الوقت لا يندفعه موجب الكتاب ايضا فانه وان لم يوجب الاداء فى الحال لكنه يقتضى الجواز والخروج عن المهلة اذا تحقق الاداء وخبر الواحد ينهى ذلك فلا يجب العمل به على الوجه الذى ذكرتم لانه يكون ابطالا لوجب الكتاب بخبر الواحد وذلك باطل كما قلتم فى خبر التعديل والتعديل واشتراط الطهارة فى الطواف فلهذا لا يلزم ابا حنيفة رحمه الله فانه يقول بالقساد الموقوف حتى لو ترك صلوة ثم صلى صلوات كثيرة مع تذكرها بسقط الترتيب ولا يكون عليه الا قضاء الفائتة عنده لان فساد المؤديات بعدهم يمكن بدليل مقطوع به ليجب قضاؤها مطلقا وانما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقد سقط ذلك عملا عند كثرة الصلوات فلا يلزمه الا قضاء المتركه والقول بالوقف لا يوجب رفع الجواز كيف ومختار الشيخ ان بمجرد خروج الوقت يقابل الوتية المؤداة صحيحة فانه ذكر فى شرح البسوط فى هذه المسئلة محتملا لابي حنيفة رحمه الله ان حكم الفساد ايس بمتقرر فيما دى بل ونسئ يعنى به فى الوقت حتى يعيده ثانيا فى الوقت ليكون عملا بخبر الواحد وبكتاب الله تعالى بقار الامكان ففى مضى الوقت لو حكم بافساد الوتية كان ذلك تركا للعمل بالكتاب والخبر التواتر بناء على ما يقتضيه خبر الواحد وذلك لا يجوز بل يجب القول بالجواز مطلقا ولا يمتنع خبر الواحد فى مقابلته ما رضاه قال والى هذا

وكذلك الترتيب فى
الصلوات واجب بخبر
الواحد فاذا ضاق
الوقت أو كثرت
القوائى ففسار
معارض بحكم الكتاب
تغير الوقية سقط
العمل به

اشار محمد في الكتاب فانه استدلل بمسئلة الحاج اذا صلى المغرب في الطريق فانه بعد فاذا لم يعد حتى طلع الفجر اخرت عنه لانها صلوة اديت في وقتها الى اخر ما . كذا فكذلك ههنا * واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيقولان ان الجواز وان ارتفع في اول الوقت لكنه مباح لان تعويث الجواز فيه مباح ترك الصلوة بخارا فلان يجوز ذلك الخبر اولى ولما يجوز تعويثه من الوقت اختيارا لا يجوز بحجر الواحد ايضا ولا ما رفسا الجواز لكن اخرناه الى ما بعد الفاشئة واذالم تقدم الفاشئة لم يحصل العمل بالخبر اصلا فالاول تأخير والثاني ابطال * والتأخير اهون منه فوجب القول به كذا قال شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله * وذكر في بعض الفوائد ان كثرة الفوائد لما تصحت بضيق الوقت في سقوط الترتيب كان قلنا بمنزلة سعة الوقت في وجوب الترتيب فوجوب الاعادة صد القلة بمد خروج الوقت كان بمنزلة وجوبها في الوقت ومنزلة وجوب الاعادة انغرب قبل طلوع الشمس لان القلة بمنزلة سعة الوقت فكان وقت العمل بحجر الواحد باقيا تقديرا * وتبين بما ذكرنا الفرق بين وجوب تعيين الفاشئة وجوب التعديل واشترط الطهارة في الطواف وبين وجوب الترتيب فالاول اوجبنا التعيين او التعديل او الطهارة على وجه يؤدي الى فساد الصلوة والطواف يلزم لنسخ الكتاب بحجر الواحد ولو اوجبنا الترتيب عند سعة الوقت على وجه يؤثر في فساد الوقتية لا يؤدي الى نسخ الكتاب بل يكون تأخيرا للحكمه مع انه ولاية التأخير فوجب القول به عملا بحجر الواحد * فان قيل لمساتين آخر الوقت الوقتية حتى وجب تقديمها على الفاشئة بذني انه لو قدم الفاشئة لا يجوز كالمقدم الوقتية على الفاشئة في اول الوقت لا يجوز لتعيينه وقتا للفاشئة * قلنا المنع من تقديم الوقتية في اول الوقت لمعنى يختص بها بدليل انه لو تغفل او عمل عملا اخر لم يجمع عنه فوجب الفساد اما المنع من تقديم الفاشئة في آخر الوقت فقد ثبت لمعنى في غيرها وهو ان لا يؤدي الى تعويث الوقتية من الوقت ولهذا يكرهه الاشتغال بالافله وبعمل اخر فلم يوجب الفساد كذا ذكر في شرح القدوري لابي نصر البغدادي رحمه الله قوله (وثبت الخطيم من البيت) وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي به * وبين البيت فرجة * وسمى بالخطيم لانه خطيم من البيت اي كسر فصيل بمعنى مفعول كالقتيل والجريح * اولان من دعا على من ظله فيه خطمه الله كجاء في الحديث فكان فيلا بمعنى فاعل كاندليم * ثم يجب على الطائف ان يطوف وراء الخطيم من البيت ولا يدخل تلك الفرجة في طوافه لانه قدمت انه من البيت بحجر الواحد وهو ما روى ان عابسة رضى الله عنها نذرت ان تصلي في البيت ركعتين ان فتح الله تعالى مكة على رسوله ففعل بها النبي عليه السلام عام حجة الوداع ليلا الى البيت فصعد حازنة البيت وقالوا اتانظم هذا البيت في الجاهلية والاسلام ومن تعطلها ان لا تفتح بابها في القبلى فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يدها وادخلها في الخطيم وقال * صلى ههنا فان الخطيم من البيت الان فومك قصرت بهم الفقه فاخرجوه من البيت ولولا حدثان

وثبت الخطيم من
البيت بحجر الواحد
فجعلنا الطواف
واجبا لا يضر
الاصل

عهد قومك بالجامعة لقصت بناء الكعبة وظهرت قواها الخليل وادخلت الحطيم في البيت والصقت القبة بالارض وجعلت له باين بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت الى قابل لافعلن ذلك * فبجملنا الطواف * اى بالحطيم واجبا بهذا الخبر او جملنا الطواف على الحطيم اى بهذا الخبر واجبا * لا يمارض الاصل اى لا يساويه حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف من الاصل او اعادته على الحطيم مادام يمكنه ليتحقق العمل بخبر الواحد * ولورجع من غير اعادة يجزيه ويجبر بالدم لوجود اصل الفرض وهو الدوران حول البيت مع تمكن القصاص فيه بترك الطواف على الحطيم * ولو توجه الى الحطيم لا يجوز صلوته لان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد فلا يتأدى به ما ثبت فرضا بالكتاب وهو اتوجه الى الكعبة قوله (وحكم السنة) كذا قال شمس الأئمة رحمه الله حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم منع فياسلك من طريق الدين وكذا استحبابه بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة حاله من صفة الفرضية والوجوب الا ان تكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة قال ذلك بمنزلة الواجب على ما بينه بعدد كراواتيسر واما السنة فكل نفل واطب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل التشهد في الصلوات والنسب الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلزم على تركها مع لحوق اتم يسير وكل نفل لم يواطى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بل تركه في حالة كالطهارة لكل صلوة وتكرار الفسل في اعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحق بتركه وزر * واما التراويح في رمضان فانه سنة الصحابة فانه لم يوجب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بل واطب عليها الصحابة وهذا مما يندب الى تحصيله ويلزم على تركه ولكنه دون ما واطب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة * وهذا عندنا واصحاب الشافعي يقولون السنة فعل واطب عليه النبي عليه السلام فاما الفعل الذي واطب عليه الصحابة فليس بسنة وهو على اصحاب مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يحملون افهامهم ايضا سنة وهذا نقول احوال الصحابة حجة فيكون احوالهم سنة لانها طريفة امرنا باحيائها بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة * وقوله عز اسمه * وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا * وقوله عليه السلام عليكم بسنتي والحديث * وقوله صلى الله عليه وسلم * من ترك سنتي لم يزل شفاعتي والاحياء في الفعل فترك الفعل يستوجب اللإاة اى الملازمة في الدنيا وحرمان الشفاعة في المعنى * الا ان السنة امتثناء منقطع اى لا خلاف في ان تفسير السنة وحكمها ما ذكرنا لكن الاختلاف في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة الرسول او يحتمل سنته وسنة غيره والحاصل ان الراوى اذا قال من السنة كذا فسد عامة اصحابنا التقديمين واصحاب الشافعي وجهه واصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول عليه السلام واليه ذهب صاحب الميزان من التأخرين * وعندنا شيخ ابى الحسن الكرخي من اصحابنا وابى

وحكم السنة ان يطالب المرء باقتضاها من غير انتراض ولا وجوب لانها طريفة امرنا باحياءها فيستحق الائمة بتركها الا ان السنة عندنا قد تقع على سنة النبي عليه السلام وغيره وقال الشافعي رحمه الله مطلقا طريفة النبي صلى الله عليه وسلم

بكر الصبر في من اصحاب الشافعي لا يجب حله على سنة الرسول الا بدليل واليه ذهب المتأصلي
 الامام ابو زيد النخعي المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتأخرين. وكذا الخلاف في قول
 الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا * تمسكوا في ذلك بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول
 من الصحابة فان الصحابة قد سئوا احكاما كما قال على رضي الله عنه جلد الرسول في الجمار بين
 وجدا ابو بكر واربعة وجدا عمر ثمانين وكل سنة هو قد قال عليه السلام * عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
 الراشدين من بعدي * اطلق اسم السنة على طريقته * وقال عليه السلام * من سن سنة حسنة فله
 اجرها والحدوث وقد عني بذلك سنة غيره * والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابى بكر
 وعمر رضي الله عنهما * وقد حكى عن الشافعي انه قال اذا قال مالك السنة عندنا او السنة ببلدنا
 كذا فاعلم ان سنة سليمان بن بلال وكان عربف السوق واذا كان كذلك لم يدل على المطلق لفظ
 السنة على ان المراد طريقة الرسول عليه السلام او غيره فلا يجوز تفديده بطريقة البدليل *
 واحجج الفريق الاول بان الرسول هو المقتدى والتبع على الاطلاق فللفظ السنة على الاطلاق
 لا يحمل الا على من كان قول هذا الفعل طاعة لا يحمل الا على طاعة الله وطاعة رسوله واما
 اضافتها الى غير الرسول فبحال لا تتداه فيها سنة الرسول فوجب ان يحمل عند الاطلاق على
 حقيقته دون مجاز * وما ذكره من الحديث والاطلاق لا يلزم لاننا لا ننكر جواز اطلاق هذا
 اللفظ على طريقة غير الرسول مع التقيد وانما تمنع ان يفهم من اطلاق اسم السنة غير سنة الرسول
 كذا في الميزان والعمدو قولهم اللفظ مطلق فلا يجوز تفديده من غير دليل قلنا لا بد من تفديده اما بطريقة
 الرسول عليه السلام او بطريقة غيره فتفديده الاول الى الماذكرنا قوله (قال ذلك في ارش مادون
 النفس) الى آخره دية المرأة عندنا على النصف من دية الرجل في النفس وما دونهما عند الشافعي
 رحمه الله المرأة تساوى الرجل اذا كان الارش بقدر ثلث الدية او دونه فان زاد على الثلث
 لم يمتد حالها فيه على النصف من حال الرجل لما حكى عن ربيعة انه قال قلت لسعيد بن المسيب
 ما تقول فيمن قطع اصبع امرأة قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع اصبعين منها قال عليه
 عشرون من الابل قلت فان قطع ثلاثة اصابع قال عليه ثلاثون من الابل قلت فان قطع اربعة
 اصابع قال عليه عشرون من الابل قلت سبحان الله ما اكثرها واشتد صاحبها قل ارشها قال
 اعراقى انت قلت لابل جاهل مسترشد او عاقل مستنبت فقال انه السنة * وهذا اللفظ اذا اطلق
 فالمراد به سنة الرسول عليه السلام ومراسيل سعيد عنده * بقوله * وكان هذا بمنزلة حديث مسند
 فيجب العمل به * وجمنا في ذلك ما ذكره ربيعة فانه لو وجب بقطع ثلاثة اصابع منها ثلاثون
 من الابل ما سقط بقطع الاصبع الرابع عشر من الواجب لان تأخير القطع في ايجاب الارش لافي
 اسقاطه فهذا في تحيله له لوقول سعيد انه السنة بمحتمل يجوز انه اراد سنة نفسه او سنة غيره من
 الصحابة رضي الله عنهم لان التأمل في الدين لا يثبت حكم او استنباط معنى طريقة حسنة فيطلق
 عليه اسم السنة كما يقال سنة العمرين كذا ذكرنا كيف وقد افقت كبار الصحابة مثل على وعمر رضي
 الله عنهما بخلافه * وفي الميسر ان ما روى نادر ومثل هذا الحكم الذي يحمله عقل كل عاقل

قال ذلك في ارش
 مادون النفس في
 النساء انه لا ينصف
 الى الثلث لقول
 سعيد بن المسيب رضي
 الله عنه السنة

لا يمكن اثباته بالشاذ الدادر * وقال ذلك في قتل الحر بالعبد * يقتل الحر بالعبد عندنا وعند الشافعي
 رحمه الله لا يقتل لما روى عن ابن عمرو بن الزبير رضى الله عنهم انهما قالا من السنة ان لا يقتل الحر
 بالعبد والسنة تحمل على سنة الرسول عند الاطلاق * وقتلنا ما كان هذا اللفظ محتملا لا يصح
 الاحتجاج به * ومن قال من مشايخنا ان مطلق السنة محمول على سنة الرسول عليه السلام
 اجاب * عن قول سيد بان السنة انما تحمل على سنة الرسول اذا لم يقم دليل على ان المراد طريقة
 الغير وقد قام هنا فان اهل القل خرجوه عن زيد بن ثابت رضى الله عنه كذا قال عبد القاهر
 البغدادي من ائمة الحديث * وابيه اشير في المبسوط قليل وقول سعيدانه السنة يعني سنة زيد *
 وعن قول ابن عمرو بن الزبير انه محمول على السيد اذا قتل عبده فقد كانوا مختلفين في ذلك فتم
 من وجوب القصاص مستدلا بقوله عليه السلام * من قتل عبده قطاه * فقال ذلك رداعلي من قال
 منهم بقتل السيد بعبده كذا في المبسوط قوله (سنة الهدى) يعني سنة اخذها من تكبيل الهدى
 اى الدين وهى التى تعلق بتركها كراهية او اسائة * والاسائة دون الكراهية وهى مثل الاذان
 والاقامة والجماعة والى الرواتب * ولهذا قال محمد في بعضها انه يصير ميسئا وفي بعضها انه
 يأنم وفي بعضها يجب القضاء وهى سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانه ليست بفريضة ولا
 واجبة * والزوائد والنوع الثانى الزوائد وهى التى لا يتعلق بتركها كراهية ولا اسائة نحو
 تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعاله التى باقى بها في الصلوة
 في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله خارج الصلوة من المشى والقبس والاكل فالعبد
 لا يطالب باقامتها ولا يأنم بتركها ولا يصير ميسئا والافضل ان باقى بها كذا في بعض مصنفات
 الشيخ * وذكر في المبسوط قال مكحول السنة ستان سنة اخذها هدى وتركها لا بأس به
 كالس التى لم يواطى عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم * وسنة اخذها هدى وتركها
 ضلالة كالاذان والاقامة وصلوة العيد * وعلى هذا قال محمد رحمه الله اذا اصر اهل مصر
 على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قتلوا على ذلك بالسلاح كما يقاتلون عند
 الاصرار على ترك الفرائض والواجبات * وقال ابو يوسف رحمه الله المقاتلة بالسلاح عند
 ترك الفرائض والواجبات فاما الس فاما يؤدون على تركها ولا يقاتلون على ذلك ليعظم
 الفرق بين الواجب وغيره * ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار
 على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك لهذا * وعلى هذا اى على ان السن نوعان
 اختلفت اجوبة مسائل باب الاذان قليل مرة يكره ومره اساء ومره لا بأس لما قلنا
 ترك ما هو من سن الهدى يوجب الكراهية والاسائة وترك ما هو من السن الزوائد لا يوجب
 شيئا منها * وذلك مثل قول محمد يكره الاذان قاعدا لما روى في حديث الرؤيا ان الملك
 قام على جذم حايط اى اصله * ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة * ويكره ترك
 استقبال القبلة لخالفه السنة وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة قد اساءوا
 لترك السنة المشهورة * وان صلى بنى النساء باذان واقامة جازت صلواتهن مع
 الاساءة فالاسائة لخالفه السنة والتريض للفتنة * ولا بأس بان يؤذن رجل ويقم آخر

وقال ذلك في قتل
 الحر بالعبد وعندنا
 هى مطلقة لا قيد فيها
 فلا يقيد بلا دليل
 وكان السلف
 يقولون سنة العبرين
 والسن نوعان سنة
 الهدى وتاركها
 يستوجب اساءة
 وكراهية والزوائد
 وتاركها لا يستوجب
 اساءة كسير النى
 عليه السلام في
 لباسه وقيامه
 وقعوده وعلى هذا
 مسائل باب الاذان
 كتاب الصلوة
 اختلفت قليل مرة
 يكره ومره اساء
 ومره لا بأس به لما
 قلنا واذا قيل يعيد
 ذلك من حكم
 الوجوب

لان كل واحد منهما ذكره قصود فلا بأس بان يأتي بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن
 لصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت لان المقصود هو اعلام الناس بدخول الوقت لم
 يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا اذان المرأة فاذا كرنا وانشأه يخرج على هذه الاصل قوله
 (واما النفل فباب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه) عرف النفل ببيان حكمه اذا لم يكره
 حكم النفل ولهذا قال شمس الاثمة وحكم النفل شرعا انه باب على فعله ولا يعاقب على تركه
 * وقال القاضي الامام نوافل المبادات هي التي يتبدى بها البعد زيادة على الفرائض والسنة
 المشهورة وحكمها ان باب البعد على فعلها ولا يذم على تركها لانها جعلت زيادته لا عليه بخلاف
 السنة فانها طريقه رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن حيث سبيلها الاحياء كان حقا علينا
 فوجبنا على تركها * ولذلك اى ولما ذكرنا ان النفل كذا قلنا ان ما زاد على القصر في صلوة
 السفر وهو الشفع الثاني نفل لان البعد لا يلزم على تركه رأسا واصلوا باب على فعله في الجملة
 * واذ ثبت انه نفل لا يصح خلطه بالفرض كافي الفجر * ولا يلزم عليه صوم المسافر فانه باب
 على فعله ولا يعاقب على تركه ثم انه لو اداه يقع فرض الان المراد من الترك هو الترك مطلقا صوم
 المسافر ليس كذلك فانه يعاقب على تركه في الجملة الا ترى انه لو ادرك حدة من ايام اخر يجب عليه
 قضاء الصوم ويعاقب على تركه فلم يكن الصوم في السفر قفلا * ولا الزيادة على الآية او الثلاث
 في القراءة في الصلوة فانه باب ملها ولا يعاقب على تركها مع انها تقع فرضا * لا لان نفل انها
 قبل وجودها وتحققها كانت فرضا بل هي كانت نفلا اذا لم يكن في ذمته الا بانها لو لم تكن استقام
 عليها حد النفل ولكن انما تقبلت فرضا بعد وجودها لدخولها تحت مطلق الامر وعمومه وهو
 قوله تعالى * فاقرؤا ما ينسى من القرآن * كاتقلاب الميمنة لكتفارة بعد فوات البر الا ترى
 ان النافذة تصير فرضا بالشروع حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها بعد ان لم يكن
 كذلك قبل الشروع فكذا الزيادة على الثلاث يجوز ان يصير فرضا بعد الوجود وتناول الامر
 اياها فان الامر انما وقع على الادنى ولم ينصرف الى ما فوقه لانه لم يكن مقرا * معلوما في نفسه
 فاذا اتى به فقد صار مقدارا معلوما فمكن صرف الامر اليه كداد كرهه ابو اليسر * فما الامر
 بالصلوة في تناول الفضل اقل قدرة فزيادة ملها لا تدخل تحت الامر بحال فلا تقع فرضا ولذلك
 جعلناه من الامراتم اى وان النفل شرع دائما لجماعه من العراثم لان دوام شرعيته يدل على كونه
 واسائه اذ لو نفي على اعتذار المباد للشرع في وقت العذر لادامنا * ولا يقال لاننا لم نشرع
 دائما لانه منهي عنه في الاوقات الثلاث وبعد الفجر والعصر * لا ما قول هو منسوع في هذه
 الاوقات مع كونه منهي عنه حتى لو شرع فيه وفسده يجب القضاء عليه في الاصح مولذا صح
 قاعدا اى ولاجل انه شرع دائما صح ادائه قاعدا مع القدرة على القيام * اورا كبا مع القدرة
 على النزول بالاماء وان لم يكن متوجها الى القبلة لان النفل على الوصف الذي شرع وهو
 وصف الدوام يلزم المعجز والحرج فلا يمكن اقامته آه الليل والهار قاعدا لا يعترض عليه
 الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب ونحوها باعتبار الاصل يعتبر هذه

واما النفل فباب المرء
 على فعله ولا يعاقب
 على تركه ولذلك قلنا
 ان ما زاد على القصر
 من صلوة السفر نفل
 والنفل شرع دائما
 فذلك جعلناه من
 العراثم ولذلك صح
 قاعدا ورا كبا لانه
 ما شرع بلازم المعجز
 لا محالة فلازم
 اليسر وهذا القدر
 من جنس الرخص

العوارض في الحال اذ لم يعتبر العوارض ادى الى الحرج فلذلك جوزنا الاداء على اى وصف نشط قائما وقاعدا وراكبا * وهذا القدر اى شرعية الاداء قاعدا او راكبا من غير عذر * من جنس الرخص لان العذر قدر موجودا باعتبار الاصل فكان شرعية بناء عليه فكان له شبهة بالرخصة من هذا الوجه * وكأنه اخبر ذكره عن سائر اقسام العزائم لانه لم يخلص عزيمة قوله (وقال الشافعي) الى آخره اذ انشع في صلوة القفل او في صوم المبل يؤخذ بالضى فيه ولو لم يمس يؤخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يؤخذ بواحد منهما لان الفضل لما شرع على هذا الوصف وهو انه غير لازم حتى ياب على فعله ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى كذلك بعد السروع ولا يصير لازما لان حقيقة الشيء لا يتغير بالسروع الا ترى انه بعد السروع نقل كما كان قبله ولهذا بناه على بنية القفل ولو اتهمه كان يؤدى للقل لا لمسقطا للواجب ولا يمنع صحة الخلوة ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام * واذا كان تفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتداء تحفة لا غلبة لان آخره من جنس اوله * وقد غيرتم انتم حيث قلتم بالقزوم في الباقي * وقلت ان انما لم تفعل بعد اى بعد ما دى جراً منه * هو مخير في اى فيما لم يؤد لانه نسل فيكون على وفق الابتداء فمن اخرج عشرة دراهم لتصدق لتفقد صدق بدرهم وسلم كان بالخيار في الباقي وكذا اذا تصدق ولم يسلم كان بالخيار في التسليم فكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار في الركعة الاخرى * وادامت له الخيار في الباقي وحل له ترك ما يلتزم به لانه لم يلتزم به بطل المؤدى ضمنه له وتبعاً لترك ما ليس عليه فلا يكون ابطالا حكماً كسافر صلى الظهر لا يحل له ابطاله لكن يحل له اقامة الجمعة ثم الظهر يطل حكماً لما جعل ذلك اليه وحل له وكن احرق حصاة ارض نفسه فاحترق زرع جاره اوسقى نفسه فنزلت ارض جاره لا يجعل ذلك اتلا لانه ثبت تبعاً لما هو حلال له * ولما كان بطلان المؤدى امراً حكماً لا يصح له لا يضمن بالقضاء كالمطلون وهو ما اذا شرع في صلوة او صوم على ظن انه عليه فبين انه ليس عليه يصير شارحاً في الغفل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه مخير في الاداء وان البطلان ضمنى فكذا ههنا * ولا معنى لاعتبار السروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالتزام لم يزد وما السروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادة ولم يوجد فيما يلقى التزام فلا يلزم منه ونظيره الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل بالتزام بالقول يلزمه ما بالقرض فاما القرض او التصديق فلا يلتزم بالقول ولكن شرع في الاعطاء بقدر ما دى يصح ولا يلزمه ما لم يعط * يوضح الفرق بينهما لو نذر اربع ركعات يلزمه ولو شرع بنوى اربع ركعات لا يلزمه * ولو نذر الصلوة قائماً يلزمه القيام ولو شرع قائماً لا يلزمه * ولو نذر صوم يوم اصر يلزمه صدق ولو شرع فيه لا يلزمه حتى ان السروع اداء بالفعل والنذر ايجاب في الذمة بالقول نعم في النذر يلزمه بقدر ما سمي فكذلك بالسروع يلزمه بقدر ما دى وما لم يؤد لا يلزمه كما ان ما لم يستعمل بالنذر لا يلزمه * فيبطل المؤدى يعني عند الاستناع عن اداء الباقي حكماً له اى للاستناع

وقال الشافعي رحمه الله لما شرع القفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك غير لازم وقد غيرتم انتم وقلت ان ما لم يفعل بعده هو مخير فيه فيبطل المؤدى حكمه كالمطلون

ثابت بالتخيير قوله (وقلنا نحن ان اداة فقد صار لغيره) بمعنى صار عبادة لله تعالى مسلما اليه لانه لما شرع في الصوم او في الصلوة ادى جراً منه فقد تقرب الى الله تعالى باداة ذلك الجزء و صار العمل لله تعالى حقه له بالحق ولهذا لو مات كان منابها على ذلك و حتى غيره محترماً في حرام الترض بالافساد ومضمون عليه اتلافه بالنسب والاجماع فوجب صيانته وحفظه احتراماً من اركان كتاب الحرم وجوب الضمان ولا يميل اليه الى حفظه وصيانته او الى كونه مضموناً بالانزاع الباقي وهما امران متعارضان اعني المؤدى وغير المؤدى يعني لو نظر الى المؤدى يلزم الزام الباقي صيانة له عن البطان ولو نظر الى غير المؤدى نفسه يلزم ان يكون غير لازم لانه في ذاته فعل كما قاله الشافعي فوجب الترجيع لما قلنا اللام ليست لا تحليل بل هي صلة الترجيع اي وجب ترجيع ما قلنا بالاحتياط في العبادة فان قيل لانسل ان المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهي مما لا يتغير أملاً يكون الموجود طاعة الانضمام الباقي اليه وادام الم يكن طاعة لا حرم ابطاله، ولن سلماً كونه عبادة فلا نسلم ان اداة الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه فكيف وجد انقضى وعدم ولا تصوره غير بعد العلم والدليل عليه ان المؤدى باعتراض الموت لا يخرج من كونه عبادة حتى ينال به الثواب بخلاف بين الامة ولو كان اداة الباقي شرط لبقائه عبادة لبطلت بقوات الشرط وهو ضده ان اداة الباقي لو جعل شرطاً لخلو من ان يجعل شرطاً لنفاذ المؤدى عبادة او لبقائه عبادة فان قلتم بالاول لا امتناع عن مباشرة شرط الانقضاء لا يبدأ ابطالاً وان تم الثاني فهو خلاف المقول لانه لما انعقد عبادة بدون الباقي فلا يبقى بدونها كان الاولى لان البقاء اسهل من الابتداء ولئن سلمنا كون الباقي شرطاً لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداة الباقي ابطال له لان ابطاله بما يحصل بمصادفة الفعل وذلك فيما مضى من الاصل محال ولكنه اذا امتنع فالتوصيف للعبادة من المؤدى فلا يكون مضافاً الى فعله كذا كرنا من النظائر قلنا نحن لان دعى ان المؤدى صوم او صلوة في الحال ولكننا نقول هو من افعال الصوم والصلوة على معنى انه يصير مع غيره صوماً لما شرعها فكار له عزيمة ان يصير صوماً و صلوة بضم الهمزة اليه فيكون المؤدى متفرعاً الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار اية جزء مما لا يجزى لاحكم له بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد وكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له من التعلق لضرورة الاتحاد فيحصل هذا الجزء عبادة وجعل كل جزء مقدم عليه شرطاً لانقضاء عبادة وكل جزء يوجد بعده شرط لبقائه على وصف العبادة فانقضاء الجزء المتقدم عبادة وجعل شرطاً لانقضاء الاجزاء التي بعده عبادة وانقضاء الجزء الاخير عبادة وجعل شرطاً لبقائه الاجزاء التي تقدمه على وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرط لبقائه ما تقدمه على وصف العبادة و شرطاً لانقضاء ما تعقبه عبادة فقلنا هكذا عللنا باللائق بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التخيير بعد العلم لان ذلك خلاف النص والاجماع فانه تعالى قال و لئن حطت اعمالهم وقال مر اسمه ولا يطلو اعمالكم ولا يراد بهي الا بما تصور ولا خلاف بين الامة ايضا ان يطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطى لها حكم الثمام والفرغ ولما كان الختم على الايمان شرطاً لبقاء ما مضى فلم لا يجوز ان يكون وجود

وقلنا نحن ان ماداده
فقد صار لغيره مسلماً
اليه و حتى غيره محترم
مضمون عليه اتلافه
ولا يميل اليه الا بالانزاع
الباقي وهما امران
متعارضان اعني
المؤدى وغير المؤدى
فوجب الترجيع لما
قلنا بالاحتياط في
العبادة

الجزء المتعقب شرطاً لبقاء ما تقدم على وصف العبادة * واما في اعتراض الموت فيعمل في التقدير كأن اليوم في حقه لم يكن الا هذا القدر وان الصلوة لم يكن منسوخة الا هذا القدر لانه تعالى هكذا جعل في فضل المهاجر وان لم يحصل ما هو المقصود بالهجرة من تأيد البعض ببعض والتقوى على الذب عن الجورة فكذلك انما نحن فيه وذلك لان الموت له لا يبطل على ما عرف * وقولهم انهم قد عبادة بدون الباقي فيبقى بدونه لان البقاء اسهل من الابتداء ينقص يقضى بدلى الصلوة ورأس مال السلم فانه شرط لبقاء دون الابتداء * وقولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس بابطال قلنا لما في ما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى ضلوه ووجد الفساد لا محالة عندها الفعل فيعمل مفسد الان الافساد ضل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يضاف المحل الذي حصل فيه الفساد كقطع حبلا علو كاله علق به فتدليل غيره فسقط القنديل وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرطا وان لم يصادف ضلوه القنديل * وكذا شق رق نفسه فيه ما يعبره * ومثلنا احراق الحصاد وسقى الارض لان زمان فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الاترى ان ذلك يتفصل عن فعله من العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك على وجه يحصل به انفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم انه لا يحتمله ارضه او كان الاحراق في يوم في يوم ربح لا يضيف اليه فيضمن ما فسد من الارض والزرع * واما مصلى الظهر اذا راح الى الجمعة فقول هو مبطل لصفة الفرضية غيراته ليس بمنهى عنه لانه ابطال وتقضى يؤدي احسن منه والهادم لبني احسن مما كان لا يهداهما كما دام المسجد لبني احسن منه لا يهد ساعيا في خرابه * وصار حاصل الكلام ان ما دى يوجب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه اداء الباقي فصار الشروع موجب اداء الباقي بهذه الوساطة وكل صوم او صلوة يجب ادائه يجب قضاؤه اذا نسد قوله (وهو كالنذر) * ثم استدل بالنذر على ما ادعاء فقال وهو اى الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى * اما المؤدى فلما ذكرنا انه وقع لله تعالى مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تعالى تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فضلا اقوى بما صار له تسمية لانه بمنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه للمعرف ان البقاء اسهل من الابتداء ثم وجب لصيانة ادنى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى الامرين وهو ابقاء الفعل واتمامه كان اولي * وما ذكر الخصم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض فليس كذلك لان الكفالة وان كانت كالنذر باعتبار ان التزامه بالنذر ليس كالاقراض لان الاقراض او التصديق تبرع بالعين والمقصود منه دفع حاجة المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم وكان كل واحد قبل التسليم نظير الصلوة في النية والتطهر واستقبال القبلة * فاما المقصود في البيديات فعمل يستوفى وقد حصل البعض منه فكان بعض المال المسلم الى الفقير او المستقرض واليه اشار الشيخ بقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق

وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعل لم وجب اتمامه ابتداء الفصل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولي والسبب كثيرة في الصلوة والجمع وغير ذلك

واما الرخص فاربعة نوبان من الحقيقة ﴿ ٣١٥ ﴾ احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من
 بعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلا الى الله تعالى
 لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما افترا من حوث ان القدر الموجود من الصدقة
 يبقى صدقة بدون ما لم يوجد والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قرينة بذكر
 الباقي فيلزمه المضي ههنا ولا يلزمه في الصدقة * فاما اباحة الافطار بعذر الضيافة فرخصة
 مع بقاء الحظر واذا كان الامتناع افضل وذلك كن صلى الفرض ورأى بقربه صبا
 كاد يخرق او يفرق وهو قادر على الاستيقاظ ابيح له قطع الفرض واسئدة الصبي بل يجب
 عليه ذلك صيانة للصبي عن الهلاك وفيه ابطال حق الله تعالى لحق الادعى فكذا فيما
 نحن فيه يرخص له الافطار احترازا عن اذى المسلم وصحة الخلوة * وعة ايضا بل هي
 قاسدة كذا ذكر الشيخ ابو المعين في طريقته * واما السجود في الفل قائما واتمامه قاعدا
 او نية الاربع مع التسليم على رأس الركعتين فظارفا للذللان وجود ما وراء الركعتين وصفة
 القيام لسبب شرب لبناء المؤدى عبادة وذكر الشيخ في شرح التقويم ان وجوب الباقي
 لمعنى في غيره وهو صيانة المؤدى للمعنى في نفسه فلا يجمع صحة الخلوة واباحة الافطار
 بعذر الضيافة واقتدائه بالمثل لانه في حق نفسه فعل * واما افضل المظنون فالقياس فيه
 ما قاله زفر رحمه الله لان المؤدى انعقد عبادة فيجب صيانتها بالمضي فيه الا ان علماءنا استحسنوا
 وقالوا ان سبب الوجوب وهو السجود صادف الواجب فيلغوا لان الوجوب لا يتكرر
 في شيء واحد كما قال الله على ظهر اليوم وذلك لان العبد انما يؤاخذ بما عهده لا بما عهده الله
 تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعده انه سارع في الواجب فكان كالو شرع في الطهر
 او صوم القضاء ثم افسده لا يجب عليه بهذا السجود والافساد شيء فكذا هذا * ونحن
 لا نقول ان جميع القرب يلزم حفظها ويضمن بافسادها بل يجب عبادة فقل التزها
 وحصلها باختياره وهذه القربة حصلت له بدون اختياره من جهة السرعة وادالم يلزمه
 باختياره لم يصبر ضامسا للمهدة فلا يجب عليه صيانتها وهذا لان القياس يوجب ان لا يتعد
 ضله عبادة اصلا لان الواجب الذي قصد اليه ليس بوجوده الزم لا بعدة قربة بدون الفصد
 اليه الا ان الشرع جعله فعلا من غير قصده نظرا له فجعل منعدها فيما له فيه نظر وهو انه
 لو اتهم بصلم سبب التواب ولا يجعل منعدها فيما له فيه ضرر وهو وجوب الصيانة عليه * وهو
 كالقرب في حق الصبي لما شرعت نظرا له تجعل مشروعة فيما له فيه فله نظره وهو الصحة
 بعد الاداء ولم تجعل مشروعة فيما له فيه ضرر وهو الوجوب * والسبب كبرية يعنى
 لاحتياج الى ايراد الظاهر فانها كسيرة في باب الصلوة والحج وغير ذلك من الطهارة والصوم
 والاحتكاك على ما تضمنتها كتب القروع قوله (واما الرخص) ولما كانت الرخص مبنية على
 اعداء العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة ٢ احق
 من الاخرى يجوز ان يكون افضل تعضيل من حق الشيء اذا ثبت اى احدهما في كونه حقيقة
 اقوى من الاخر * ويجوز ان يكون من حقك ان تفعل كذا اى انت خليفه يعنى في اطلاق
 اسم الرخصة احدهما اولى من الاخر اتم من الاخر اى اكل في كونه مجازا * فاستخرج اى سقطت

وصار بها مجاهدا

المؤاخذته مع قيام المحرم وقيام حكمه جيبا لان الحرمة لما كانت قائمة مع سببها ومع ذلك شرع
 للمكلف الاقدام عليه من غير مؤاخذة بناء على عذره كان في اعلى درجات الرخص لان كمال
 الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة حقيقة كاملة ثابتة من كل وجه كانت الرخصة في مقابلتها
 كذلك ايضا وذلك مثل الترخيص باجراء كلمة الكفر على اللسان فانه رخص فيه بعذر الاكراه
 التام مع اطمئنان القلب ولكن العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة مصمتة
 لا تكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يحتمل السقوط لان الموجب
 وهو وحدانية الله تعالى وحقيقة صفاته وجب ما وجب الايمان به لا يحتمل التغير لكنه اى
 لكن العبد رخص له الاجراء عند الاكراه لان حقه في نفسه اى في ذاته يفوت عند الامتناع
 صورة تغريب البنية ومعنى يزوهق الروح وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق الذي
 هو الركن الاصلى باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر صرة وصدق بقلبه حتى
 صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانية اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان ولما صار حقه
 مؤدى لم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك
 الاقرار في حال البقاء فيسقط حقه في الصورة من هذا الوجه فلهذا كان تقديم حق
 نفسه باجراء كلمة الكفر على الايمان ترخصا وان شاء بطل نفسه في دين الله لاقامة
 حقه حسب اى طلبا للشباب وعدالة فيما يدخر للاخرة فهذا اى البذل مشروع قربة
 كالجهاد انه لما بذل نفسه ولم يهلك حرمة دينه كان فيه اعلاء دين الله عز وجل وهذا
 هو عين الجهاد * والاصل فيه ما روى ان مسئلة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد انى
 رسول الله فقال لا ادري ما تقول فقتله وقال للآخر اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد
 انى رسول الله فقال نعم فعلى سبيله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اما الاول
 فقد اتاه الله اجره مرتين واما الآخر فقد اخذ برخصة الله فلا تم عليه فقيه دليل على انه
 ان امتنع منه حتى قتل كان اعظم للاجر لانه اظهر للاصالة في الدين * وما روى من قصة
 عمار وحبيب رضى الله عنهما ان المشركين اخذوا عمارا فلم يتركوه حتى سب رسول الله عليه
 السلام وذكر آلهتهم بخير فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وما ورأك عمار قال
 شر ما تركونى حتى قلت ملك وذكر آلهتهم بخير قال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا
 بالايمان قال فان عادوا فعداى فان عادوا الى الاكراه فعداى الترخص * او فان عادوا الى
 الاكراه فعداى الى طمينة القلب فانه لا يظن برسول الله عليه السلام انه يأمر احد بالتكلم
 بكلمة الكفر كذا في البسوط * وفي عين المعنى لو عادوا لك فعداى لك لما قلت فقيه دليل انه
 لا بأس للمسلم ان يجرى كلمة الكفر على اللسان مكرها بمدان يكون مطمئنا القلب * واخذوا
 خبيب بن هدى وباعوه من اهل مكة فحملوا باقونه على ان يذكر آلهتهم بخير وبسبب محمدا
 وهو يسب آلهتهم ويذكر رسول الله عليه السلام بخير فاجتمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه
 سألهم ان يدعوه ليصلى ركعتين فاجابوه فصلى ركعتين واوجز ثم قال انما اوجزت كيلا
 تظنوا انى اخاف القتل ثم سألهم ان يلقوه على وجهه ليكون هو ساجدا لله تعالى حين
 يقتلونه فاجابوه عليه ذلك فرمى يديه الى السماء وقال اللهم انى لارى ههنا الاوجه عدو فافرا

وكذلك الذي يأمر بالمعروف اذا خاف ﴿٣١٧﴾ القتل رخص له في الترك لما قلنا من مراعات حقه وان شاء

صبر حتى يقتل وهو
الزينة لان حق الله
تعالى في حرمة النكر
باق وفي بذل نفسه
اقامة المعروف لان
الطاهر انه اذا قتل
تفرق جمع الفسقة
وما كان غرضه الا
تفريق جمعهم فبذل
نفسه لذلك فصار
بجاهدا بخلاف
الغازي اذا بارز وهو
يعلم انه يقتل من غير
ان ينكر فيهم لان
جمعهم لا يفرق بسببه
فيصير مضيقا لدمه
لاحتسابا بجهادا
وكذلك فيمن اكره
على اطلاق مال غيره
رخص له لرجمان
حقه في النفس فاذا
صبر حتى قتل كان
شهيدا لقيام الحرمة
وهو حق العبد
وكذلك اذا اصابته
مخضة فصبر عن مال
غيره حتى مات
وكذلك صائم اكره
على الفطر ومحرّم
اكره على جنابة وما
اشبه ذلك من العبادات
والحقوق المحترمة
وامثلته كثيرة

رسولت مني السلام اللهم احص هؤلاء عددا واجعلهم بددا ولا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول
(شعر) ولست ابالي حين اقتل مسلما + على اى جنب كان في الله مصرعى * وذلك
في ذات الاله وان بشأ * يبارك على اوصال شلو مبرح * فاقتلوه وصلبوه تحول وجهه
الى القبلة وجاء جبريل الى رسول الله عليهما السلام يقرأ سلام حبيب فدعا رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال هو افضل الشهداء وهو رفيق في الجنة فبهذا تبين ان الامتناع والاخذ
بالزينة افضل كذا في المبسوط (قوله) وكذلك الذي يأمر بمعروف اى وكالكره على
الكفر من يأمر بمعروف مل ان يأمر بالصلوة ونحوها في انه اذا خاف التلف على نفسه
رخص له ان يتركه قال تعالى * ومن فعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان يتوبوا منهم توبة
وانه ان فعل فقتل كان مأجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه فرض مطلق
الله تعالى اخبارا واما المعروف وانه عن السكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم
الامور * واذ تمسك بالزينة كان مأجورا * وكذلك النهي عن السكر الا ان الشيخ لم يذكره
لان الامر بالمعروف يتضمن النهي عن النكر وكذلك الكس * ولهذا قال بعده لان حق الله تعالى
في حرمة السكر باق * لما قلنا من مراعاة حقه فانه ما اقدم بقوت حقه صورة ومعنى ولو
ترك بقوت حق الله تعالى صورة بمباشرة المخطور وترك المنع عنه لمانع لان الانكار
بالقلب واعتقاد الحرمة باق قوله (بخلاف الغازي اذا بارز) ذكر في السير الكبير ولو
ان رجلا جل على الف رجل وحده فان كان يطعم ان يظفر بهم او يكاء فيهم فلا بأس
بذلك لانه يقصد التيل من العدو يصنعه وقد فعل ذلك بنى رسول الله صلى الله عليه
وسلم وغير واحد من اصحابه ولم ينكر ذلك عليهم وبسر بعضهم بالشهادة حين استأذنه
في ذلك على ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى يوم احد كتيبة من الكفار فقال
من لهذه الكتيبة فقال وهب انماها يا رسول الله فجعل عليهم حتى فرقه ثم رأى كتيبة اخرى
وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب اماها فقال انتاها وابسر بالشهادة فجعل عليه حتى
فرقه وقتل هو وان كان لم يطعم في نكابة فانه يكره له هذا الصنيع لانه يلف نفسه من غير منفعة
للمسلمين ولا نكابة في المنكرين فيكون ملقيا نفسه في التهلكة ولا يكون عاملا له في اضرار
الدين * وفي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يسعه الاقدام وان كان يعلم ان القوم يقتلونه
وانه لا يفرق جمعهم بسببه لان القوم هناك مسلمون متعددون لما يأمرونهم فلا بد من ان يكاء
ضله في قلوبهم وان كانوا لا يظفرون ذلك وهما القوم كذا رايه يمتدون حبة الاسلام وقتله
لا ينكاه في ملههم ويشترط النكابة ظاهرا لا باحة الاقدام * وان كان لا يطعم في نكابة ولكنه
يجرى به المسلمين عليهم حتى يظهر بظلمهم النكابة في العدو فلا بأس بذلك ان شاء الله تعالى لانه لو
كان على طمع من النكابة لفعاله جاز له الاقدام فكذا اذا كان يطعم النكابة فيهم بفعل غيره وكذلك
ان كان يطعم النكابة في ارباب العدو وادخال الوهن عليهم بغيره لان هذا افضل وجوه النكابة
وفيه منفعة للمسلمين وكل احد يذل نفسه لهذا النوع من المنة وهو في المغرب يقال نكأت القرحة
ففسرتها ونكأت في العدو نكأت اذا قتلت فيهم او جرحته نكأت اليث ولغة اخرى نكيت في العدو نكابة

* ومن ابى عمر ونكيت في العدو لا غير * ومن الكسائي كذلك ولم اجده معدى بنفسه
 الا في جامع القروى قال يعقوب نكيت العدو اذا قتلت فيهم وجرحت قال عدى بن زيد
 * شر * اذا انت لم تنفع بولد اهلك * ولم تنك بالبوسى عدوك فابعد قوله (وكذلك
 هذا) اي وكشيت الحكم في المكروه على التمثل لثبوت فيه فبين انكره على انلافه مال غيره
 بالقتل رخص له ذلك لرجحان حقه في النفس لان حقه يفوت في النفس صورة ومعنى
 وحق غيره لا يفوت معنى لانجباره بالضمان فاذا صرحت حتى قتل كان شهيدا لان السبب
 الموجب للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التضرع فان كان حرمة انلافه مال له كان
 عصيته واحترامه وذلك لا يتحمل بالاكرام وكان في الصبر اخذا بالزينة مقيافرض الجهاد لانه
 انلاف نفسه صيانة لحق ذلك الرجل في ماله من حجب الصورة فيكون مثابا كذا ذكر الشيخ
 في بعض كتبه * وذكر محمد رحمه الله في هذه المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان مأجورا
 ان شاء الله قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواها لانه لم يحدد فيها نصا بعينه وانما قاله
 بالقياس على الاكرام على الافطار وفساد الصلوة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليس هذا في
 معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الانلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلماذا
 قيده به وكذلك صام اكرامه على الافطار او اضطر اليه بمخضصة برخص له ذلك لان حقه
 في نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القصد فله ان يقدم حتى نفسه
 وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح بمقيم كان مأجورا لان حق الله تعالى في الوجوب
 لم يسقط مكانه بذل نفسه لا قامة حق الله عز وجل وفيه اظهار الصلاة في الدين
 واعزازها * الا ان يكون مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان انما لان الله تعالى اباح
 لهما الافطار بقوله * فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخره فعد خوف الهلاك
 رمضان في حقهما كشعبان في حق غيرهما فيكون آتيا بالامتناع حتى يموت بمرلة المضطر
 في فصل الميتة كذا في الميسوط * وما سابه ذلك من العبادات مثل الصلوة ونحوها والحقوق
 المحترمة مثل مالوا اكرامه على الدلالة على مال نفسه او مال انسان رخص له الدلالة ولولم يفعل
 حتى قتل لم يكن آتيا لانه قصد الدفع عن ماله او مال غيره وذلك عزيمة قال عليه السلام من قتل دون
 ماله فهو شهيد * قوله (واما القسم الثاني) وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة فما
 يستباح يعذر مع قيام السبب اي السبب المحرم موجب لحكمه وهو الحرمة * الا ان الحكم مترسخ
 عنه فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم مترسخ
 غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول فان كل الرخصة كمال العزيمة فاذا كان
 الحكم بانامع السبب فهو اقوى مما تراخي حكمه عنه كالبيع بشرط الحيار مع البيع البات
 والبيع بمن مؤجل مع البيع بمن حال فان الحكم وهو الملك في المبيع والمطالبة بالثمن ثابت في البات
 مترسخ عن السبب القرون بشرط الحيار والاجل كذا ذكر شمس الامقر حقه الله عليه مثل المسافر
 رخص له ان يطعم مع السبب الواحد بالصوم المحرم لا يقطر وهو شهيد والشهيد وتوجه الخطاب العام

واما القسم الثاني فما
 يستباح يعذر مع
 قيام السبب موجبا
 لحكمه غير ان
 الحكم مترسخ مثل
 المسافر رخص له ان
 يفطر به على سبب
 تراخي حكمه فكان
 دون ما عترض على
 سبب حل حكمه وانما
 يكمل الرخصة كمال
 العزيمة

نحوه وهو قوله تعالى «من شهد منكم الشهر فليصمه» ولهذا لو ادى كان فرضا لان الحكم وهو حرمة الافطار وترك الصوم تراخي في حقه الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت العزيمة اذنى حالها في المكروه على الافطار في الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتأخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المنية على هذه العزيمة اذنى حالها من الرخصة المنية على العزيمة بالادنى لان كمالها وانقاصها كمال العزيمة وانقاصها فمن هذا الوجه اخذت شها بالاجاز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة الافطار لما تراخي لم يكن ثابتا في الحال فلم يصارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكانت شها ما لا افطار في غير رمضان فلم يكن رخصة محضة حقيقة * لكن السبب لما تراخي حكمه من غير تعليق يعنى من حيث ان حكم السبب تراخي * من غير ان يكون معلقا لشيء اذ لو كان معلقا لما جاز الاداء قبله لان المعلق بالدرط معدوم قبل وجوده ولكن السبب غير تام في الحال لما مر * كان القول بتراخي الوجوب وحل الافطار بعدما تم السبب رخصة حقيقة فلهذا كان هذا القسم دون الاول اذ ليس في الاول مدخل للجماز بوجه وفي الثاني للجماز مدخل * والدليل على تراخي الحكم انه لو مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى ولا شيء عليه كالموات قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا له ما الامر بالقضية عنه لان ترك الواجب بعذر يرفع الام ولكن لا يسقط الخلف كالذكره على الفطر في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالقضية وكذلك الخايعض فرفا لان الحكم ليس ثابت في الحال * ثم السبب اشار بقوله من غير تعليق الى نفي قول من قال من اصحاب الطواغر * منهم داود بن علي ان الصوم في السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضاء * ما ادراك العدة سواء صام في السفر او لم يصم وهو * يقول من ابن عمر وابن عباس وابى هريرة رضى الله عنهم * قالوا ان الله تعالى خلق الوجوب في حقه باذراك العدة بقوله من كان * حكمه مريض او على سفر فعدة من ايام اخر فلا يجوز الاداء قبله كما لا يجوز من المقيم قبل رمضان وقد قال عليه السلام * الصائم في السفر كالصائم في الحضر * ومذهب اكثر الفقهاء وجهه الفقه انه لو صام عن فرض الوقت يجوز لقوله تعالى * من شهد منكم الشهر فليصمه * فانه يعم المسافر والمقيم * وقوله تعالى * من كان منكم مريضا او على سفر * لسان الترخص بالفطر في نفي به وجوب الاداء لاجوازه * وفي الاحاديث الدالة على الجواز كثر * وحديثهم محمول على ما اذا اجهده الصوم حتى خيف عليه الهلاك على ما عرف تمامه في الاسرار وغيره قوله (وكانت العزيمة اولى) اى الصوم في السفر اولى من الافطار لان السبب الموجب وهو شهود الشهر كماله لما كان قائما وتأخر الحكم بالاجل غير مانع من اتمهال كالدين المؤجل كان المؤدى للصوم حاملا لله تعالى في اداء الفرض والمترخص بالفطر حامل لنفسه فيما يرجع الى الترفه وكان الاول اولى * وتردد في الرخصة يعنى اليسر لم يتعين

لكن السبب لما تراخي حكمه من غير تعليق كان اهل بالترخي بعدما تم السبب رخصة قابض له الفطر

وكانت العزيمة اولى عندنا لكمال سببه ولزدد في الرخصة حتى ﴿ ٣٢٠ ﴾ صارت العزيمة تؤدي معنى الرخصة

من وجه فلذلك تمت العزيمة على ما نبين في آخر هذا الفصل ان شاء الله تعالى وقد اعرض الشافعي عن ذلك فجعل الرخصة اولى باعتبار الطاهر تراخي العزيمة الان بضعفه الصوم فائسره ان يبدل نفسه لاقامة الصوم لانه يصير قتيلا بالصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وفي ذلك تغيير المبرور فلم يكن نظير من بدل نفسه لقتل الطاهر حتى اقام الصوم حقا لله تعالى لان القتل مضاف الى الطاهر فلم يصير الصابر مقبرا للمبرور فصار مجاهدا واما اتم نوعي المجاز فما وضعه من الاصر والاعلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مبرورا فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تيمم تحقيقا

في الفطر بل في العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان يسر من التفرده وبعد مضي الشهر بخلاف قصر الصلوة على مسجدي بيانه فكانت العزيمة تؤدي اي تحصل معنى الرخصة وتعضي اليه وهو اليسر من هذا الوجه فلذلك اى لتأنيها معنى الرخصة تمت العزيمة اى كملت بمحصول معنى الرخصة مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت نافعة باعتبار تأخير حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كقائله شافعي رحمه الله الان هذا التأخير ثبت وفقا للمسافر وتيسيرا للامر عليه وفي الصوم نوع يسر ايضا فاجبر ذلك التيسر ان يسرفتم وكنت وكان الاخذ بها اولى كما في القسم الاول وقد اعرض الشافعي عن ذلك اى عن ترجيح العزيمة وجعل الرخصة اى العمل بها اولى في احد قولي اعتبارا لظاهر تراخي العزيمة اى تراخي حكمها فان وجوب اداء الصوم لما تأخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز الاداء قبله كقائله اصحاب الطواهر الا انه ترك في حق عدم الجواز للحديث الواردة فيه فبقى معتبرا بافضلية افطر وهو نظير قول من قال اداء الصلوة في اخر الوقت افضل لان وجوب الاداء يقرر في اخر الوقت فالاداء قبله يكون اداء قبل الوجوب فيذبح ان لا يجوز الا انه ترك في حق عدم الجواز بالاجماع في معتبرا في افضلية التأخير ويؤيده قوله عليه السلام ادا الله تعالى وضع من المسافر نطر الصلوة والصوم نعم الافضل في الصلوة الفصر فكذا افطر في الصوم يكون افضل ولما ذكرنا وما روى عن النبي عليه السلام انه قال في المسافر يتخص بالفطر وان صام فهو افضل له وبدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصوم حتى شكا لباس اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل والحديث في الباب كثيرة وذكرنا في الوحي والصوم احب من الفطر في السفر لثبوتية الذمة الا اذا كان يتضرر به وذكر الخطابي في معالم السراخلف اهل العلم في افضل الامرين فقالت طائفة النطرافضل واليه ذهب ابن المسيب والشعي والاوزاعي واجندوا حتى وقالت طائفة مثل الخنعي وصعيد بن جبير ومالك والوري والشافعي واصحاب الرأي الصوم افضل وقالت طائفة منهم مجاهد وقتادة وعمر بن عبدالعزيز افضل الامرين ما هو الايسر فهما قوله (الان يضعفه الصوم) استثناء من قوله وكانت العزيمة اولى يعني اذا ضعفه الصوم فحينئذ كان الفطر اولى ولو صرح حتى مات كان آثما لان الانظار له في هذه الحالة غلو بطل نفسه لاقامة الصوم صارا قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامة حق الله تعالى لانه اخره وهو حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي يحاسبه مع الكفار كان حراما وفي ذلك تغيير المبرور لان المبرور في حقه اما التأخير او جوار التحجيل على

وجه تضمن يسيرا فاما التحميل على وجه يؤدى الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييرا للمشروع * او معامان الصوم شرع لارتراض النفس لخدمة خالقها على ما مر في ابواب الامر فاذا ادى الى الهلاك لا يحصل المقصود وهو الارتياض للخدمة فكان خلاف المشروع * فلم يكن نظير من بذل نفسه بقتل الظالم الاى لا يكون المسافر فيما ذكرنا مثل المقيم المكروه على الفطر بالقتل الصابر عليه الى ان يقتل اقامة حق الله تعالى لان القتل هناك صدر من المكروه واضيف اليه فلم يكن الصابر غير المشروع بفعله بل هو في الصبر مستديم للعبادة مظهر لطاعة وذلك عمل المجاهدين * وذكرنا شيخ في شرح التقويم اذا لم يضطر في السفر او المرض حتى مات كان آمنا لان الله تعالى احسن اليه بتأخير حقه وبالتجمل مع الهلاك صار راداعوا لله تعالى ومبتدئا من نفسه بالاحسان لا قبيحا حق الله تعالى وهذا لا يحسن شرعا وعقلا * وذكر في شرح التأويلات ان المسافر او المريض اذا اكراه على الافطار فامتنع حتى قتل ينبغي ان لا يكون آمنا بل يكون شهيد الزكوة * قبيحا حق الله تعالى اذ حقه لم يسقط ولهذا وجب القضاء ولو سقط حقه اصلا لما وجب البذل الا انه ورد في حق المسافر والمريض نصوص على الحاق الوعيد بهما بترك الافطار مثل قوله عليه السلام بمن صام في السفر فدهصى ابا القاسم بقوله عليه السلام * الصائم في السفر كالقافر في الحضر * والمراد حالة خوف التلف على نفسه لو ردد الاخبار في اباحة الامتناع وفعل الصوم في حال عدم خوف التلف فدل على اباحة الافطار مطلقة في هذه الحالة فلا يكون الاداء واجبا ولا يكون قبيحا حق الله تعالى في الامتناع فيكون آمنا والا كراه في حالة السفر والمرض نظير خوف التلف من كل وجه فيلحق به تسمية ما حط عنان الاسرار والاخلال التي وجبت على من قبلها رخصة مجاز الان ما يجب علينا ولا هي غير نال اسمي رخصة اصلا وهي لما وجبت على غير نافذ اقلنا انفسنا بهم كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا لحسن المطلق اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا لتحقيقا لان السبب الموجب للحرمة مع الحكم معدوم اسلا والرفع والتمتع والايجاب على غير نال يكون تضيقا في حق او الرخصة قسمة في مقابلة التضيق * والاصر الامل الشاقة والاحكام المنغلظة قتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة * والاخلال المواثيق اللازمة لزوم العمل كذا في عين الماني * وفي الكشاف الاصر الثقل الذي ياصر صاحبه اى يحسبه ثقله وهو مثل ثقل تكليفه وصعوبته نحو اشتراط قتل النفس في صحة التوبة * وكذلك الاخلال مثل لما كان في شرايهم من الاشياء الشاقة نحو بوت القضاء بالقصاص عدا كان او خطاه من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع الجماعة من الجلود الثوب واحراق الله اثم وتحريم امر ووق في اللحم وتحريم السبت * وعن خطاه كانت بنو اسرائيل اذا قامت تصلي لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اصابعهم وربما ثقب الرجل رقبته وجعل فيها طرف السلسلة واوقفها الى السارية يحبس نفسه على العبادة قوله (واما النوع الرابع) وهو اقم الاخير من انواع الرخص فاسقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط

واما القسم الرابع لما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث سقط اصلا كان مجازا ومن حيث بقي مشروعا في الجملة كان تشبيها بحقيقة الرخصة فكان دون القسم الثالث مثله ماروى ان النبي عليه السلام رخص في السلم وذلك لان اصل البيع ان يلاقى عينا وهذا حكم باق مشروع لكنه سقط في باب السلم اصلا تخفيفا حتى لم يبق تعيينه في السلم مشروعا ولا رخصة وهذا لان دليل السر متعين لوقوع الفجر عن التبيين فوضع عنه اصلا

مشروعا في الجملة فمن حيث سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا
اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شيئا بالحقيقة
فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبية على شبه الحقيقة لان جهة
المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى *
روى ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم * كان
من مادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بغير رخص ويسلمونه الى المشتري
قال صلى الله عليه وسلم من ذلك ورخص في السلم للصاحبة فشرطت العينة في عامة البياعات
لثبوت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينة
في السلم فيه مقدسة لا يقدل ولا يصححه له وذلك لان سقوط هذا الشرط لتيسير على المحتاجين
ليتوصلوا الى مقاصدهم من الايمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى
مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا من حيث ان العينة سقطت اصلا فيه للتخفيف ولم
تبق مشروعة كالاصرو الاخلال ولكن له ان يسهل بالحقيقة من حيث ان العينة مشروعة في الجملة
وذلك اى كون السلم من هذا القسم او تسميته رخصة باعتبار ان الاصل في البيع ان يلاقي شيئا
لما روى ناول قوله عليه السلام للحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك وانهى عليه السلام عن بيع
الكالى بالكالى * وقوله ولا حزيمة بعد قوله مشروعا تاكيدا لاحتمال ان عدم بقائه مشروعا
بطريق الرخصة او تقديره لم يبق حزيمة ولا مشروعا * وهذا اى سقوط العينة في باب السلم
باعتبار تعين اليسر فيه لان العجز عن التعيين متفق لان البيع بطريق السلم دليل العجز اذ لو لم
يكن عاجزا لما باع باوكس الاماز ولباعه مساومة لاسما فذلك لم يبق التعيين مشروعا اصلا
كشطر الصلوة في حق المسافر قوله (وكذلك المكروه) ومثل السلم المكروه اى فصل
المكروه على شرب الخمر او اكل الميتة رخصة مجازا بطريق حذف المضاف واقامة
المضاف اليه مقامه او وكذلك المكروه او المضطر في الاقدام على الفعل مرخص بطريق
اطلاق اسم المصدر على مفعول من جنسه * واعلم ان العلماء اختلفوا في حكم الميتة
والخنزير والخنزير ونحوها في حالة الاضطرار انها تصير مباحة او تبقى على الحرمة ثم يرتفع
الانثم * فذهب بعضهم الى انها لا تحل ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار ابتداء للمصلحة
كافي الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابي يوسف واحد قول الشافعي
وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترتفع في هذه الحالة * وغائده الاختلاف تظهر فيما
اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عند الفريق الاول ويكون آثما عندنا * وفيما اذا حلف
لا يأكل حراما فتناول هذه الحرمات في حالة الاضطرار بحث عندهم ولا يبحث عندهنا *
تمسكوا في ذلك بقوله تعالى * فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلاثم عليه ان الله غفور رحيم *
وقوله عز اسمه * فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم *

وكذلك المكروه على
شرب الخمر والميتة
او المضطر اليهما
رخصة مجازا لان
الحرمة ساقطة
حتى اذا صبر صار
آثما

اي فمن دعت الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في جماعة
غير مائل الى ما يؤمنه وهوان يأكل الميتة فوق سد الرمي تلذذا فان الله غفور يفرله
ما اكل محارم عليه حين اضطر اليه * رحيم باوليائه في الرخصة لهم في ذلك كذا
قال ابن عباس فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المواخذة رحمة على
عباده كافي الاكراه * وبان حرمة هذه الاشياء بناء على صفات فيها من الخبث والضرر
ولا يندم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل بسبب
الضرورة * ولنا قوله تعالى «وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه» فاستثنى
حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم
في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت *
وهذا على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال
الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا في الالتماء من الخطر اباحة فصار كأنه قال هذه الاشياء
محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فثبت الاباحة في حالة الاضطرار بالنص
ايضا * ولا يلزم عليه استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه بقوله تعالى «الامن اكره» فانه
لم يدل على اباحته * لا لان الالتماء استثناء من الخطر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب
اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليه غضب الامن اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل
انتفاؤه على ثبوت الحل * وما ذكر الشيخ في الكتاب وهوان حرمة اى حرمة اللذ كوروهو
اكل الميتة وشرب الخمر ونحوهما * ما ثبت الا صيانة لعقابه عن الاختلاط * ودينه من
الخلل الواقع فيه بسبب الحرام كالتصالي * وبصدمكم عن ذكر الله وعن الصلاة * ونفسه
اي دينه من تعدى خبث الميتة ونظيره اليه كاشارة تعالى اليه في قوله «ويحرم عليهم
الخبائث» فاذا خاف به اى بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل لان
في فوات الكل فوات البعض ضرورة * فسقط المحرم اى المعنى المحرم وهو صيانة العقل
والنفس * فكان هذا اى اطلاق الفصل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء * فاذا صبر
لم يصبر مؤديا حق الله تعالى لانه قد سقط بل صار مضيقا دمه من غير تحصيل ما هو
المقصود بالحرمة فكان آثما * ويؤيده ما نقل عن مسروق وغيره من اضطر الى ميتة
ولم يأكل دخل النار * الا ان حرمة هذه الاشياء مسروعة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة
مثل سقوط الاصر والاخلال بل كانت دونه في المجازية * والاستثناء يصل قوله لان
الحرمة ساقطة او بقوله فسقط المحرم وهو معنى لكن * واما اطلاق المغفرة مع الاباحة
فباستبان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع تناول زائدا على قدر
ما يحصل به سد الرمي وبقاء المحبة اذ مثل من ابتلى بهذه الخمصة يصبر عليه رعاية هذا
الاضطرار المرخص والتناول بقدر الحاجة فانه تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت وفي التيسير

لان حرمة ما ثبتت
الا صيانة لعقابه و
دينه من فساد الخمر
ونفسه من الميتة فاذا
خاف به فوات نفسه
لم يستقم صيانة
البعض بفوات الكل
فسقط المحرم وكان
اسقاطا لحرمة فاذا
صبر لم يصبر مؤديا
حق الله تعالى فكان
مضيقا دمه الا ان
حرمة هذه الاشياء
مسروعة في الجملة

فان الله غفور رحيم اي غفور لمن تاب من تحريم ما احل الله واستحلال ما حرم الله * رحيم
 بشرع التوبة * وقيل غفور للذنوب الكبار فكيف يؤاخذ بتناول الميتة عند الاضطراب
 * رحيم بعباده فيما يعبدون به * وقيل غفور بالغفو عن اكل من غير ضرورة * رحيم
 برفع الاتم عند الضرورة وفي عين المعاني فان الله غفور باباحة المغفرة عند المضرة رحيم
 باباحة المحظور للمعذور قوله (ومن ذلك) اي ومن القسم الرابع ما قلنا في قصر الصلوة
 بالسفر * قال الشافعي رحمه الله القصر رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع
 حتى لو فات الوقت بقضى اربعاً سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول وفي قوله
 ان يقضى ركعتين في السفر دون الحضر * واحتج بقوله تعالى * وادأبرتم في الارض
 فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة * شرع بلفظ لا جناح وانه للإباحة دون
 الإيجاب * وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب لقصر لاعلى رفع الاول وتغييره
 فانه لو اتى بغيره ويزعمه الاربع ولو ارتفع للزوم كصلى الفجر اذا اتى بغيره من يصلى
 الظهر فيعمل بالجماعة شاء إلا ان القصر سبب عارض فله يعمل به لا يرتفع حكم الاصل
 وهذا كالعبادة اذله مولاه بالجمعة تغييرين ان يؤدى الجمعة ركعتين وبين ان يؤدى الظهر
 اربعاً فكذا المسافر يعمل الى الجماعات * وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء
 اخر وان شاء جعل ولا يسقط به اصل الفرض المتعلقة بالوقت الا ان يخص بالترك
 والتأخير * وعندنا القصر رخصة اسقاط اي القصر ليس برخصة حقيقة بل هو
 اسقاط للعزيمة وهي الاربع * حتى لا يصح ادؤه من المسافر اي اداء ما سقط عنه كما
 لو صلى الفجر اربعاً لان السبب في حقه لم يبق موجبا لركعتين فكانت الاخرى ان
 نعل لما يواوخل الفل بالفرض قصد الاجل واداء الفل قبل اكمل الفرض مفسد للفرض
 فاذا صلى اربعاً ولم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلواته وانما جعلناها اي هذه الرخصة
 اسقاطاً للعزيمة استدلالاً بدليل الرخصة اي بدليل يثبت الرخصة واستدلالاً بمعنى هذه
 الرخصة * اما الدليل فاروى عن علي بن ربيعة الوالى قال سألت عمر رضي الله عنه
 ما بالنا نقصر الصلوة ولا نتخاف شيئاً وقد قال الله تعالى * ان خفتم * فقال اشكل على ما اشكل
 عليك فقلت رسول الله عليه السلام فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
 صدقته * وفي بعض الروايات انها صدقة * والضمير او اسم الإشارة راجع الى الصلوة
 المقصورة اولى القصر والتأنيث لتأنيث الخبر كقوله تعالى * بل هي فتنة واولئاوله
 بال رخصة اي هذه الرخصة صدقة * قال الشافعي رحمه الله تمسك بهذا الحديث وقال اخبر
 الى عليه السلام ان القصر صدقة والصدقة لا يثبت ولا يتم الا بقبول التصديق عليه ولهذا
 قال فاقبلوا فقل القبول بقى على ما كان * فالشيخ ادرك في تقريره رد هذا الكلام وقال سمعنا
 اي اقصر صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على
 قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعلموا واعقدوها كما قال فلان قبل الشرايع

ومن ذلك ما قلنا في
 قصر الصلوة بالسفر
 انه رخصة اسقاطا
 حتى لا يصح ادائه
 من المسافر وانما
 جعلها اسقاطا
 استدلالاً بدليل
 الرخصة ومعناها
 اما الدليل فاروى ان
 عمر رضي الله عنه قال
 انقصروا ونحن آمنون
 فقال النبي عليه
 السلام ان هذه
 صدقة تصدق الله
 بها عليكم فاقبلوا
 صدقته سمعنا صدقة
 والتصدق بما لا يحتمل
 التملك اذ لا يحتمل
 لا يحتمل الرد وان
 كان التصديق من
 لا يلزم طاعته كولى
 القصاص اذا عاقبهم
 تلزم طاعته اولى واما
 المعنى فوجهان
 احدهما ان الرخصة
 ليس

اي اعتقدها * واراد بقوله بما لا يحتمل التملك بما لا يحتمل من كل وجه فاما ما يحتمل من وجه
فالتصدق به وتملكه لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال لمدبونه تصدقت بالدين عليك
او ملكتك فانه لو قيل او سكت يسقط الدين وان قال لا قبل رد لان الدين يحتمل التملك
من المدبون ولا يحتمل من غيره لانه قال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق اسقاطا
محضا بل فيه معنى التملك ولهذا لم يصح تسليمه بالخطر كتملك العين في رد بالرد * وانما قلنا
ان التصديق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لان التصديق احد اسباب التملك والتملك
المضاف الى عمل يقبله مثل ان يقول لآخر وهبت هذا العبد لك او ملكتك او تصدقت به
عليك اذا صدر من العباد قديقبل الرد حتى لو قال الآخر لا قبل لا يثبت له ولاية التصرف
فيه واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه مفترض الطاعة لا يمكن رد ما وجهه واثبتته
سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تملك من الله تعالى الى الوارث فاذا قال لا قبل لا يبر
قوله * والتملك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد لا يقبل الرد مثل ان يقول
لامرأته وهبت لك الطلاق او لكاح منك او تصدقت به عليك او يقول ولي القصاص
لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكتك او تصدقت به عليك فطلق المرأة ويسقط
القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان مضاء الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد فالتصدق
الصادر من الله تعالى بما لا يحتمل التملك وهو شرط الصلوة الاولى ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف
على قبول العبد لانه مفترض الطاعة ثبت ان المراد من التصديق الاسقاط وقد سمي الله تعالى
الاسقاط تصدقا في قوله عن ذكره * وان تصدقوا خيرا لكم * ومن الدليل ما روى عن عمر
رضي الله عنه صلوة المسافر ركعتان فغير قصر على لسان نبيكم * وعن ابن عباس
رضي الله عنهما صلوة المسافر ركعتان ومن حالف السنة قد كفر * وعن ابن عمر رضي الله
عنهما من صلى في السفر اره ا كان يكن صلى في الحضر ركعتين * وسأل ابن عباس رجلا
احدهما كان يتم الصلوة والاخر بقصر عن حالهما فقال للذي قصر انت اكلت وقال
للاخر انت قصرت كذا في الاسرار والميسوط * وروى ابو هريرة رضي الله عنه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال اللهم صلوة في السفر كالقصر في الحضر كذا اورد سفيان الثوري
في كتابه واسنده والمراد بالآية قصر الاحوال على ما بين في آخر هذا الكتاب فاما قصر الذات
فثبت بالسنّة (قوله) وقد تعين اليسر في القصر يقين * اذ اثبتت الرخصة الحقيقية
في شيء للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالزيمة لان الرخصة وان تضمنت
يسرا فالزيمة اما ان تضمنت فضل ثواب كما في الاكراه على الكفر فان الزيمة تضمنت
ثواب الشهادة واما ان تضمنت يسرا آخر ليس ذلك في الرخصة كالصوم في السفر
تضمن يسر موافقة المسلمين فاما ان لم يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر فسقطت لحصول
المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها لو فوجئنا فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر

وقد تعين اليسر
في القصر يقين فلا
يحق الاكمال الامونة
محضة ليس فيها
فضل ثواب لان
الثواب في اداء ما عليه
فالقصر مع مؤنة
السفر مثل الاكمال
كقصر الجمعة مع
اكمال الظهر فوجب
القول بالسقوط
اصلا

ولا يتضمن الا كمال فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه لافي اعداد الدورات
قال الله تعالى * ليلوكم ايكم احسن عملا اعتبر حسن العمل لا كثرة ما قال عليه السلام * افضل
الصدقة جهدا للقل * اي طاقته فيعمل جهده افضل وان لم يملك الادرهما وتصدق به لانه تصدق
بكل ماله ثم المسافر قد اتى بجميع ما عليه كالقيم وكان كالجمعة والجمعة مع الظهر فانه لا فضل لظهر
المقيم على غيره ولا لظهر العبد على جمعة الحرواذا كان كذلك وجب القول بالسقوط قوله
(والثاني ان التغيير) كذا ذكر الخصم ان ثبوت القصر متعلق بمشيتة واختياره فان اختار القصر
كان فرضه ركعتين وان لم يختز ذلك كان فرضه اربعا * وفيه فساد من وجهين * احدهما
ان هذا التغيير لم يتضمن رقعا بالعباد الاختيار الخالي عن الفرق ليس الله جل جلاله فانه تعالى
يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه او مضرة تنفذ عنه فثبت مثل هذا التغيير للعبد
ينزع الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا وثانيا ما ان هذا التغيير يقتضي
ان يكون نصب شرعية وحكم * فوضا الى رأى العبد ومعلقا به كانه تعالى قال شرعية القصر
ثابتة في حقكم ان اختزتم ذلك فاسد لانها متى حلفت برأيهم لم يكن شرعا في الحال كالطلاق
المعلق بالمشيتة واذا شاء العبد كان الثبوت مضافا الى المشيتة كافي الطلاق المعلق بالمشيتة ولا يجوز
اضافة نصب الشرعية الا الى الله تعالى او الى الرسل فاضافته الى غيره ثم تؤدي الى الشركة
في خاصة الربوبية او الرسالة * واذا ثبت هذا فاعلم ان الشيخ ادرج في كلامه المعنيين فقال
التغيير اذا لم يتضمن رقعا بالعبادان ربوبية لان الشيتين الذين ثبت التغيير بينهما كان ^{لهما} ^{كان} ^{لهما} ^{كان}
واحد منهما ثابتا قبل اختياره كان هذا تغييرا بينهما من غير جبر نفع ودفع ضرر ومثل هذا
الاختيار لا يلحق بالعبد وان لم يكن كل واحد منهما ثابتا بل الثابت احدهما وثبوت الآخر
متعلق باختياره كان هذا تعليقا للشرع باختيار العبد وكل واحد منهما ينزع الى الشركة
في الربوبية * ثم استوضح المعنى الاخير بقوله الاتري ان الشرع اى الشارع تولى وضع الشرايع
جراحتي نكدا وامر الله تعالى قدر ما اريد * هاهنا باحة او عيب او وجوب من غير ان يكون
لله ابد اختيار في ذلك فلو علق القصر باختيار العبد ادى الى الشركة في الربوبية وهي باطله
* فان قيل الشروع بالسفر متعلق القصر بقول العبد وانه ثابت بنفسه * قلنا ان الشروع
الذي ابتلينا به فعله هو الصلوة لا القصر فانه سقوط والعبرة بما هو الاصل فلا يكون صيرورة
الصلوة ركعتين او اربعا بنا وانما يكون البناء الاداء لا غير هذا اصل الشرع والى العبد
مباشرة العمل من سفر او اقامة دون اثبات الاحكام ثم الاداء بعد ثبوت الاحكام كذا في الاسرار
وجوز ان يكون قوله الاتري ابتداء كلام رد الما علق الخصم السقوط بمشيتة العبد بخلاف التغيير
في انواع الكفارة اى كفارة اليمين ونحوها مثل التغيير الثابت في جزاء الصيد بقوله تعالى * هديا
بالغ الكعبة * الآية والتغيير الثابت في الخلق يذمر بقوله عز اسمه * ففدني من صيام او صدقة
اونسك * فانه اى من ثبت له التغيير * ولهذا اى ولان لفظة التصديق هو الذي دل على اسقاط
في القصر لم نجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء فيه بلفظ التأخير لا بالصدقة بالصوم

والثاني ان التغيير اذا
لم يتضمن رقعا كان
ربوبية وانما العباد
اختيار الارفق فاذا
لم يتضمن رقعا كان
ربوبية ولا شركة له
فيما الاتري ان الشرع
تولى وضع الشرايع
جبرا بخلاف التغيير
في انواع الكفارة
ونحوها لانه يختار
الارفق عنده ولهذا
لم نجعل رخصة
الصوم اسقاطا لان
النص جاء بالتأخير
بقوله تعالى فعدة
من ايام اخر لا
بالصدقة بالصوم

وانما اسقط البعض

من هذا نظير التأخير

والحكم هو التأخير

واليس فيه متعارض

لان الصوم في السفر

يشق عليه من وجه

لسبب السفر ويخف

عليه من وجه بشركة

السببي وهي من

اسباب اليسر والتأخير

الى ايام الاقامة تعذر

من وجه وهو الا

تقار او يخف من وجه

وهو الوفاق بمراق

الاقامة والناس في

الاختار متفاوتون

فصار اختيار طلب

الرفق فصار الاختيار

ضروريا وللعبد

اختيار ضروري فما

مطلق الاختيار فلا

لانه الهى وصار

الصوم اولى لانه اصل

وقد يشق على معنى

الرخصة لما قلنا وهو

الذى وعدنا في اول

هذا الفصل وانما

تمسك وكذلك من قال

ان دخلت الدار فعلى

صيام سنة فعلى وهو

الشافعي في هذا الباب

بظاهر الرخصة كما هو

دأبه في ذلك حدود

الفقه والله اعلم

* وانما اسقط البعض في هذا اي في المتنازع فيه نظير التأخير في الصوم وهو ثابت بلا مشية من اولى الراى فكذا القصر في الصلوة فلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز الصوم في السفر الا ان السبب لما يخرج من السببية وينق موجبا كما كان حتى لزمه القضاء اذا ادرك عدة من ايام اخرجنا التحليل لان المؤجل مما قبل التجمل كالدين المؤجل واداء الزكاة قبل الحول ولان التأخير ثبت لا ييسر وليس متعارض الى آخر ما ذكر في الكتاب ، وهى من اسباب اليسر لان البلية اذا عمت طابت * فصار الاختيار ضروريا اي ثبت ضرورة طلب الرفق والعبد اهل لهذا النوع من الاختيار * فلما مطلق الاختيار من غير رفق فلا اى لا ثبت للعبد لانه الهى كما بينا * وصار الصوم اولى لانه اصل باختيار قيام السبب ولا يستغله على معنى الرخصة ايضا * وانما تمسك الشافعي في هذا الباب الى باب العزيمة والرخصة بظاهر الرخصة والرخصة فقال العزيمة في الصوم متأخرة الى عدة من ايام اخر لانه ليس بمطالب بالصوم الا بعد اذا كان كما في يكن الصوم ثابتا في الحال فكان الفطر اولى وفي الصلوة لم يتأخر الحكم الى زمان الاقامة وجبت الصلوة في الحال والقصر رخصة فكانت العزيمة اولى * ثم شرع في جواب ما يرد ففسخ على هذا الاصل فقال ولا يلزم اذا اذن العبد في الجمعة فهو يخير بين ان يصلى اربعا وهو الظهريين ان يصلى ركعتين وهما الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير * لاننا نسلم انه غير بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة صبا عند الاذن كما في الحر وهو المراد من قوله لان الجمعة هي الاصل حتى لو تخلف عن الجمعة بعد الاذن يكره له ذلك كما في الحر كذا ذكره في المعنى وليس سلبا ان التغيير ثابت فهو غير لازم ايضا * لانهاى الظهر والجمعة مختلفان فيصح التغيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد * والدليل على اختلافهما ان اداء احد بينهما بالية الاخرى لا يجوز وكذا لا يصح اقتداء صلى الظهر بمصلى الجمعة وعكسه ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر واذا كان كذلك ارشاه تحمل زيادة الاربع وان شاء تحمل زيادة السعي والخطبة وكذلك لو قال يعنى كالا يلزم تخيير العبد المأذون في الجمعة على ما قلنا لا يلزم تخيير من قال ان دخلت الدار فعلى صيام سنة فعلى وهو عصر يتخير بين صوم سنة وبين صوم ثلاثة ايام عند محدوده كذا روى عن ابي حنيفة رحمه الله ان رجعا اليه قبل موته بايام مع انه يتخير بين القليل والكثير في جنس واحد * لان ذلك صوم السنة واللائمة * مختلف في المعنى اى مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والمعقوبة وصوم الثلاث كفارة لما حقه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى المعقوبة والزجر فصح التغيير طلبا للارفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كادكر الشيخ فان المقصود منه المنع من الدخول * فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضى او ان قدم غائبى فعلى كذا فلا يتخير بل الواجب هو الوفاء بالذکر لاخير هو الصحيح وفي مستثنا اى مسئلة ظهر المسافرهما سواء اى القصر والاكال سواء بدليل

ولا يلزم رجل اذن لعبد في الجمعة انه ان شاء صلى اربعاً ﴿ ٣٢٨ ﴾ وهو الظاهر وان شاء صلى ركعتين لان الجمعة هي

الاصل عند الاذن ولا فيها مختلفان فاستقام طلب الرق في مصر كان له ان يصوم سنة او يكفر بصيام ثلاثة ايام عند محمد رحمه الله وهو حروي في النواذر عن ابي حنيفة رضي الله عنه فاما في ظاهر الرواية فيصحب الوفاء لاحتالة لان ذلك مختلف في المعنى احدهما ربة مقصودة والثاني كسارة وفي مستثنائهما سواء فصار كالمدر اذا جنى لزماً، ولام الاقل من الارش ومن القيمة من غير خيار بخلاف العبد لما قلناه ولا يلزم ان موسى عليه السلام كان غير آيين ان يرى ثمانى جميعاً وعشرين افيما ضمن من المهر لان الثمانية كانت مهر لازماً والفضل كان برأئته ويصل بهذه الجملة معرفة حكم الامر والنهي في ضد بانسبا اليه وهذا تابع فيه مقصود في جنس الاحكام فاخرناه

اتفاق الاسم والشرط * والضمير راجع الى المفهوم لا الى المذكور كقولہ تعالى انا انزلناه في ليلة القدر * ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم مترك عليها من دابة * فصار اى ما ذكرنا من تعين القصر في حق المسافر وتخير العبد المأذون في الجمعة نظير تعين لزوم الاقل من الارش واقعية على المولى في جباية الدبر وتخييره بين الدفع والغداء في جناية العبد فان الدبر اذا جنى لزم المولى الاقل من الارش ومن قيمة الدبر من غير خيار له في ذلك لاتحاد الجنس اذ المالية هي انقصودة لا غير وتعين الرق في الاقل كالقصر في حق المسافر + بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الدفع والغداء وان كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الغداء لان الدفع مع الغداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والاخر ربة فاستقام الضمير طلبا للرق كتخيير العبد المأذون بالجمعة بينها وبين الظهر * ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير موسى صلوات الله عليه في الرعى بين ثمانى سنين وعشرين سنين على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال وذلك بين وبينك ايما الاجلين قضيت ولا عدوان على * وانه تخيير بين الاقل والاكثر في جنس واحد * لاننا نسلم ان الزيادة على اثني في كانت واجبة بل هو الرعى ثمانى سنين لا غير والفضل كان برأئته بديل قوله فان تمت عشرا فمن عندك وهكذا نقول للفرض في مسئلتنا ركعتان والزيادة على الركعتين نقل. شروع لعبد يتبرع من عندما لان الاشتغال بإداء الفل قبل اكمال الاركان مفسد للفرض وبعد اكمالها قبل انتهاء الصريعة مكروه كدخال شمس الائمة * ولا يلزم على هذا ما ذكر في باب الوافل ويصلى اربعاً قبل العصر وان شامركتبتين واربعاً بعد العشاء وان شامركتبتين وما ذكر في باب الاذان ولو فاتته صلوات اذن للاولى واقام وكان تخيراً في الثانية ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصار على الاقامة فان هذا كله تخيير بين التقليل والكثير في جنس واحد * لانا لانسلم ان الرق تعين في اقل بل في الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل بسرا لاداء مكان التخير مفيداً * وعلى هذا الحرف يخرج جميع ما رددت نقضاه عليه والله اعلم قوله (ويتصل بهذه الجملة) اى بما تقدم من الاقسام حكم الامر والنهي في ضد مانسبا اليه يعنى ضد ما موربه والامرى عنه فان طلب الفعل في قولك اضرب، منسوب الى الضرب وطلب الاعتناع في قولك لا تشتم، منسوب الى التثمت * ولم يقل في ضد هما لان الضمير حينئذ يرجع الى نفس الامر والامرى فيبوه ان الامر اثر في ضد نفسه وهو انتهى وكذا العكس فيفسد المعنى اذن لانه لاحكم لهما في ضد انفسهما بالاجماع فانه لا اثر لقولك تحرك في لا تفكر ولا لقولك لا تسكن في اسكن اصلاً بالاجماع * فاما ضد المأوربه وهو الحركة فالتسكون وضد المنهى عنه وهو التسكون هو الحركة فهل للامر وهو قوله تحرك اثر في المع من التسكون حتى كان بمنزلة قوله لا تسكن وهل للمنهى وهو قوله لا تسكن اثر في طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك فهو محل الخلاف وهذا الباب لبيان

﴿ باب حكم الامر والامرى في اضدادهما ﴾

اى اضداد مانسبا اليه * ذهب علماء الذين قالوا بان وجوب الامر الوجوب من ايجابا

(واحصا)

﴿ باب حكم الامر والامرى في اضدادهما ﴾

وأصحاب الشافعي وأصحاب الحديث إلى أن الأمر بالشئ نهي عن ضده إن كان له ضد واحد كالأمر بالإيمان نهي عن الكفر وإن كان له اضداد كالأمر بإقامة الصلاة من القعود والركوع والجمود والاضطجاع ونحوها يكون الأمر نهيًا عن الاضداد كلها * وقال بعضهم يكون نهيًا عن واحد منها غير عين * وفصل بعضهم بين الأمر بالإيجاب والدب فقال الأمر بالإيجاب يكون نهيًا عن ضده الماء مורה أو اضداده لكونها مانعة من فعل الواجب وأمر الدب لا يكون كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهي عنها لأن نهي تحريم ولا نهي تنزيه * ومن لم يفصل جعل أمر الدب نهيًا عن ضده الماء مורה نهي نهي حتى يكون الاستناع عن ضده مندوبًا كما يكون فعله مندوبًا وما انتهى عن الشئ فامر بضده إن كان له ضد واحد اتفاقهم كالنهي عن الكفر يكون أمرًا بالإيمان والنهي عن الحركة يكون أمرًا بالسكون وإن كان له اضداد فتد بعض أصحابنا وبعض أصحاب الحديث يكون أمرًا بالاضداد كلها كافي بجانب الأمر وعند عامة أصحابنا ومائة أهل الحديث يكون أمرًا بواحد من الاضداد غير عين * وقال الشيخ أبو منصور رحمه الله لا فرق بين الأمر والنهي في أن لكل واحد منهما ضداً واحداً حقيقة وهو تركه فالأمر بالشئ نهي عن ضده وهو تركه والنهي عن الشئ أمر بضده وهو تركه أيضاً غير أن الترك قد يكون بفعل واحد بطريق التمييز كالترك يكون ترك بالسكون وقد يكون بفعل كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع والاستلقاء فهذا يبين الاختلاف بين أهل السنة * فأما المعتزلة فقد اتفقوا على أن عين الأمر لا يصح كون نهيًا عن ضده الماء مורה وكذا التي عن الشئ لا يكون أمرًا بضد المنهي عنه لكنهم اختلفوا في أن كل واحد منهما هل يوجب حكماً في ضده ما يضيف إليه فذهب أبو هاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة إلى أنه لا حكم له في ضده أصلاً بل هو مسكوت عنه وإلى ذلك ذهب أنفالي وإمام الحرمين من أصحاب الشافعي * وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وأبو الحسين إلى أن الأمر يوجب حرمة ضده * وقال بعضهم يدل على حرمة ضده * وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده هكذا ذكر في الميزان وغيره وذكر صاحب القواطع فيه الأمر بالشئ نهي عن ضده من طريق المعنى وهذا مذهب عامة الفقهاء وذهب المعتزلة إلى أنه لا يكون نهيًا عن الضد بين الدلائل مما قال والمسئلة صورة فيها إذا وجد الأمر وحكمائنا على الفور فلا بد من ترك ضده عقيب الأمر كالأدب من فعله عقيب الأمر وأما قلنا أن الأمر على التراخي فلا يظهر المسئلة بهذه الظهور وإلى ذلك أشار أبو اليسر أيضاً فقال قال أبو بكر الجصاص وأبو منصور المتري وأصحاب الشافعي الأمر إذا وجب تحصيل الماء مורה على طريق الفور يقتضي النهي عن ضده إلى آخره * وكذلك ذكر شمس الأئمة أيضاً * وقال عبد القاهر البغدادي إنما يكون الأمر بالنهي نهيًا عن ضده إذا كان الماء مורה مضيق الوجوب بلا بد ولا تخيير كالصوم فاما إذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيًا عن ضده كالكفارات واحدة منها واجباً مأموراً غير منهي عن تركها لجواز تركها إلى غيرها وذكر الشيخ أبو العباس في التبصرة نهيًا عن أصحابنا مع أوائهم يعني أوائل المعتزلة اتفقوا أن كل مأمور به كان تركه

اختلف العلماء في الأمر
بالشئ هل له حكم
في ضده

اذالم يقصد ضده
 الهى عن ضده ان
 كان له ضد واحد او
 اضداد كثيرة وقال
 بعضهم بوجوب كراهه
 ضده وقال بعضهم
 يقتضى كراهه ضده
 وهذا اصح عندنا وما
 النهى عن الشيء فهل
 له حكم في ضده فعلى
 هذا ايضا قال الفريق
 الاول لاحكم له فيه
 وقال الجصاص
 رحمه الله ان كان له
 ضد واحد كان امرا
 به وان كان له اضداد
 لم يكن امرا بشئ منها
 وقال بعضهم بوجوب
 ان يكون ضده فى
 معنى سنة واجبة
 وعلى القول المختار
 يحتمل ان يقتضى
 ذلك اخضع الفريق
 الاول بان كل واحد
 من القسمين ساكت
 عن غيره وقد بينا ان
 السكوت لا يصلح
 دليلا الا ترى انه
 لا يصلح دليلا لما وضع
 له فيما يتناوله الا
 بطريق التعليل فلتغير
 ما وضع له اولى

٢٣٠ وقال الجصاص رحمه الله بوجوب
 وهو فعل يضاده بها هو وكل منهى عنه تركه وهو فعل يضاده ما موبه اذا كان لكل
 واحد منهما ترك مخصوص وضد متعين وكذا عندنا فى كل ماله اضداد من الجانبين جميعا
 * وعندهم فيما له اضداد تقسيم بطول ذكره * غير ان ضدنا كان الامرا بشئ نهيها من ضده
 وعلى انقلب لان كلام الله تعالى عندنا واحد وهو ينقسه امر بما امر ونهى عما نهى فكان
 ما هو الامر بالنهى نهيها من ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات
 ولا امر صيغة مخصوصة وكذا للنهى فلا يتصور كون الامر نهييا ولا كون النهى امرا ولا شك
 ان ضدنا ما موبه منهى عنه وضد النهى ما موبه فاختلقت عباراتهم فزعم بعضهم ان الامر
 بالنهى يدل على النهى عن ضده والنهى عن الشيء يدل على الامر بضده وقال بعضهم الامر بالنهى
 يقتضى نهيها من ضده وكذا على القلب ومنهم من يطلق ما يتفقه له من اللفظ ولا يفرق بين لفظ
 الدلالة ولفظ الاقتضاء * ثم فى تحقيق هذا الاقوال وترجيح بعضها على البعض كلام طويل
 طوينا ذكره من طلبه فى مطايع طرقه والفرض يارا لما ذهبوا للنتية على ان ما اختار الشيخ
 فى الكتاب خلاف اختيار العامة وهو اختيار القاضي الامام ابى زيد وثمى الامتد وصدور
 الاسلام وما تبعهم قوله (اذالم يقصد ضده نهى) احتراز عما اذا قصد الضد بالنهى مثل قوله
 تعالى فاعترفوا الذنوب ولا تقربوهن فان الضد فى مثل هذه الصورة حرام بلا خلاف
 * وقال بعضهم يقتضى كراهه ضده يعنى اذا كان الامر للايجاب والفرق بين قوله يقتضى
 وقوله بوجوب ظاهر ان الايجاب اقوى من الاقتضاء لانه انما يستعمل فيما اذا كان الحكم ثابتا بالهال
 او الاشارة او الدلالة فيقال الص بوجوب ذلك فاما اذا كان ثابتا بالاقتضاء فلا يقال بوجوب
 بل يقال يقتضى على ما عرفت * فى معنى سقوا حبة اى سنة مؤكدة قريبة الى الواجب وعلى
 القول المختار يحتمل ان يقتضى ذلك اى يقتضى كون الضد فى معنى سنة مؤكدة يعنى اذا
 كان النهى للحريم قوله (وقد ذكرنا) حتى ذكرنا ان التعليق بالشرط لا يوجب نفي المعلق بالشرط
 قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق فكذا الضد ههنا مسكوت
 عنه فيبقى على ما كان قبل الامر والنهى الا ترى انه لا يصلح دليلا لما وضع له اى الامر بالشئ وضع
 لطلب ذلك الشئ واجبا ولا دلالة له على ثبوت وجبه فيما يتناوله الا بطريق التعليل
 فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له هو التحريم فيما يتناوله كان اولى * بيانه فى قوله
 عليه السلام الحلة بالحطه اى يعوا الحلة بالحطه فوجب ايجابا تسوية كىلا وحرمة
 الفصل فيما تناوله الص وهو الاشياء الستة ولا دلالة له فى ثبوت وجبه فى غير هذه
 الاشياء اصلا الا بطريق التعليل فلما يصلح دليلا فى غير ما تناوله لما وضع له كيف يصلح
 دليلا فيما يتناوله غير ما وضع له فعلى قول هؤلاء الذم والام على تارك التجار باعتبار
 انه لم يأت بما امر به بالمقابلة فعل الكف او الضد لانه ليس بمرام دندهم وكذا المدح
 والثواب لم يشر بجر المجرى الى المشرع الزا بمعتبر انه لم يشر الى المهي المتبع بالمقابلة فعل
 الضد ايضا * قالوا ولهذا يذم المقلد تارك الصلاة بانه لم يصل بالقيام والاكل والشرب

واحتج الجصاص
رحمه الله بالامر
بالشيء وضع لوجوده
ولا وجود له مع
الاشتغال بشيء من
اضداده فصار ذلك
من ضرورات حكمه
واما الهى فانه لقهر
ومن ضرورته فعل
ضده اذا كان له
ضد واحد كالحركة
والسكون فاما اذا
تعد الضد فليس من
ضرورة الكف عنه
ايمان كل اضداده
الآتى ان الأمور
بالقيام اذا قعد او نام
او ضطجع فقد فوت
المأمور به والمهى من
القيام لا يعوت حكم
الهى بان يقعد او نام
او يضطجع قال واجع
العقلاء رحمه الله ان
الرأى منية من كتمان
الحبض بقوله تعالى
ولا يحل لهن ان يكتمن
ما خلق الله في ارحا
مهن ثم كان ذلك امراً
بالاظهار لان الكتمان
ضده واحد وهو
الاظهار

ونحوهما يضاد الصلوة بمدحون تارك شرب الخمر به لم يشر بالخمر لاشتغاله بما يضاده
من الافعال * الا ان هذا قاسد لانه يؤدي الى استحقاق العقوبة على ما لم يفعله وهذا امر
العقل والسمع لان المرء لا يمايق على عدم الفعل كيف والعدم الاصل فيه قدور اصلاً وقد قال
الله تعالى * جزاء بما كانوا يعملون * وهه يسكون ونحوهما واما المدح فليس على عدم الذى ليس
في وسعه وان هو على الامتناع الذى هو قدوره * ولا يلزم عليه قوله تعالى * قالوا لم نك من
المصلين * فانه رتب العقوبة على عدم الصلوة لان ذلك ترتيب العقوبة على الفعل في الحقيقة فان المراد
والله اعلم بكم من المعتدين لها وترك الاعتقاد فعل وهو كفر وكانت العقوبة بناء على الكفر
قوله (واحتج الجصاص) يعنى في فصل الامر بكدا * قال شمس الائمة رحمه الله بنى
ابوبكر الجصاص مدحه على ان الامر المطلق بوجوب الامتناع على الفور فقال من ضرورة
وجوب الامتناع على الفور حرمة الترك الذى هو ضده والحرمة حكم الهى وكان موجبا
التمى عن ضده بحكمه * يوجهه ان الامر طلب الاتحاد للمأمور به على ابغى الجهات
والاشتغال بضده يعدم ما وجب بالامر وهو الاتحاد فكان حرماً به اعنه بمقتضى حكم الامر
* ولهذا يستوى فيه ما يكون له ضد واحد وما يكون له اضداد لانه باى ضدا اشتغل يفوت ما هو
المطلوب الا ترى انه اذا قل لغيره اخرج من هذه الدار سواء اشتغل بالعود فمما او الاضطجاع
او اقيام يفوت ما امر به وهو الخروج * واما الهى فانه للقهر اى الهى لا يثبت
الحرمة واعدام الهى عنه بامتناع الوجوه فاذا كان له ضد واحد لا يمكن اعدام الهى عنه
الا ببيان ضده فيكون الهى حينئذ امراً بضده واداً كان له اعداد لا يوجب امراً
بواحد منها لان الامر بالبدء اعمانيته هه ضرورة الهى وانما ترتفع بدوت الامر بضد
واحد فلا يحمل امر بجميع الاضداد ثم لا يمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد
ليس باولى من البعض فلا يثبت * بخلاف جانب الامر لان ايمان الأمور به لا يمكن الا بترك
جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة من واحد
في ساعة واحدة متصور اما ههنا فيمكن تحققي حكم انهى بانبات ضد واحد فان
الساعة الواحدة لا تصور فيه اثبات افعال شتى وانما تصور اثبات فعل واحد ولكن ذلك
الفعل غير متين فلم يتجمله امر به ايضا * بوضع الفرق بينهما ان مع التصريح بالهى فيه
ضد واحد لا يقيم التصريح بالاباحة فانه لو قال نيتك من التحرك * واحتجت السكون
اوانت بخير في السكون كان كلاماً محتملاً لان وجوب الهى بتحريم الهى عنه وذلك بوجوب
الاشتغال بالضد والاباحة والتحيز بنافيا به * فاما اذا كان الهى عنه اضداد فيستقيم
التصريح بالاباحة في جميع الاضداد بان يقول لا تسكن واحتجت التحرك من اى جهة
شئت او يقول لا تقم واحتجت لك ما شئت من القعود والاضطجاع * وكذا ثبت انه
لا موجب لهذا النهى في شيء من الاضداد ولكن من اختار انه يكون امر ابواحد من الاضداد غير
عين يقول لما كان النهى مقتضياً بضده ضرورة تحقيق حكم النهى ولا يمكن تحقيقه الا بترك
الهى عنه الى ضد واحد ثبت الامر بضد واحد غير عين والامر قد يثبت في المجهول كافي احد انواع

الكفارة * ثم استدل الجصاص على الفرق بين ماله ضد واحد وبين ماله اضداد
في النهي بإجماع الفقهاء على ما قرر في الكتاب * وقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكمنن ما خلق الله
في آرحامهن أي من الحيض والحبل أمر بالانظهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تحبر به لانها
مأورة بالانظهار * والمحرم منهى عن لبس الخيط بحديث ابن عمر رضي الله عنهما ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يلبس الحرم القباء ولا قميص ولا سراويل ولا
الخفين الا ان لا يجد العليين فيقطعهما اسفل من الكمين * ولم يكن مأورا بلبس شئ معين
من غير الخيط لان النهي ضد وهو الخيط اضدادا ولا يقال النهي عنه الخيط فيكون ضده غير الخيط
وهو شئ واحد فصار نظير الانظهار مع التكتان لانا نقول ليس للانظهار والتكتان انواع بخلاف
الخيط وغير الخيط فان كل واحد منهما انواع وهو كاتقيام مع ترك القيام فان
تركها كان يحصل بانواع من الفعل عدا القيام ماله اضداد لان ماله ضد واحد * واحتج
الفريق الثالث بما احتج به الجصاص الا انه يقولون نحن ثبت بكل واحد من القسمين أي
النهي الثالث في ضمن الامر والامر الثالث في ضمن النهي * ادنى أي دون ما ثبت به أي بكل
واحد من الامر والنهي اذا ورد مصودا لان الثالث ضرورة الغير لا يكون مثل الثالث
مقصودا بنفسه فكان هذا النهي بمنزلة نهى ورجلنى في غير المهى عنه فيثبت به الكراهة
والامر بمنزلة امر ورجلنى في غير الأمور به فيثبت به كون الأمور به سنة فقرة إلى الواجب
* الا ترى ان النهي عن البيع وقت النداء لمساكر لى في غيره وهو تأخير السعى او
فواته اقضى كراهة النهي عنه لاحرمته حتى يبقيا مباحا في نفسه ولم يكن فاسدا فكذا
هذا النهي لانه ثبت ضرورة فوات الأمور به لا مقصودا بنفسه * والدليل عليه انهم
اجمعوا على انه اذا قضى الفاسدة عند ضيق الوقت بحيث لا يسع الا لا وقتية يجوز ويخرج
عن المهدة مع انه منهى عن الاشتغال بها في هذه الحالة الا ان النهي لما ثبت ضرورة فوات
المأمورة لم يؤثر في نفسها بالتحريم وواجب الكراهة بخلاف النهي عن اداء الواجب
في الاوقات المكروهة فانه ورد قصدا فلذلك اثبت الحرمة في نفسه ووجب الفساد
قوله (واما الذى اخترناه) وهو ان الامر بالنهي يقتضى كراهة ضده فبناء على هذا أي
على ما ذكر الفريق الثالثان الساب بغيره لا يساوى الثالث بنفسه الا اننا نقول النهي
الثابت بالامر ثابت بطريق ضرورة والاضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضى انتفاذه
فكان ينشئ ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر لان الضرورة تدفع باثبات الكراهة
فلان ثبت الحرمة فلذلك قلنا بان الامر يقتضى كراهة الضد لانه يوجبها اريد علمه لان
التاس بالالة مثل الدابة بالص اوقوى منه وكذلك الهى يقتضى سبة الضد ان كان له
ضد واحد على قياس الامر وان كان له اعداد ثبت هذا القدر من الله ضدى في اى اعداد
الذى يأتي به الحماط كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله * ورأيت في بعض النسخ
وكذا ان كان له اعداد يوجب ترغيبا في واحد من تلك الاضداد غير عين ويجوز مثل

واقفوا ان الحرم
منهى عن لبس الخيط
ولم يكن مأورا بلبس
شئ معين من غير
الخيط واحتج الفريق
الثالث بان الامر على
ما قل الجصاص
رحمه الله الا ان ثبتنا
بكل واحد من القسمين
ادنى ما ثبت به لان
الثابت لغيره ضرورة
لا يساوى المقصود
بنفسه واما الذى
اخترناه فبناء على هذا
وهو ان هذا لما كان
امرا ضروريا
سحبناه اقتضاء

هذا على ما بينا في الامر باحدا الاشياء الثلاثة في الكفارة * ومعنى الاقتضاء ههنا كذا يعني
 لانتمي به الاقتضاء الذي هو جعل غير المنطوق منطوقا ^{لصحح} المنطوق اذ لا توقف لصحة
 المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق ضرورة غير مصادرة كمال مقتضى ثابت بطريق
 الضرورة فكان شيئا بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة
 فلذلك ثبت موجب النهي والامر ههنا بقدر ما تدفع به الضرورة وهو الكراهة
 والترغيب كما يحمل مقتضى المذكور بقدر ما تدفع به الضرورة وهو صحة الكلام * وبما
 ذكرنا خرج الجواب عن قول الفريق الاول ان الضد مسكوت عنه لانه وان كان مسكوتا
 عنه لكنه ثابت بطريق الاقتضاء ولا خلاف بيننا وبينهم ان الاقتضاء طريق صحيح لاثبات
 المقتضى وان كان مسكوتا عنه بعد ان يكون الاصل محتاجا اليه وليس هذا نظير التعليقات
 فانها ابتداء الوجود ضد وجود الشرط ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشرط
 ان لا يكون موجودا قبله ولكن عدمه قبل وجود الشرط عدم اصيلي والعدم الاصيلي
 غير مقتضى الى دليل معدوم يضاف اليه فلا يضاف الى التعليق نصا ولا اقتضاء فاما وجوب
 الاقدام على الاجادة فيقتضى حرمة الترك والحرمة الباقية بمقتضى الشيء يكون مضافا اليه
 فلذلك جعلنا قدر ما يثبت من الحرمة مضافا الى الامر باقتضاء * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه
 الله في التبصرة في مسألة الاستطاعة ان بعض المتأخرين ممن تكلم في اصول الفقه من اهل
 ديارنا ذكر ان الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده ولا نقول انه نهى عن ضده ولا نقول انه
 يدل ولست ادري ماذا كان رأيه ان توجد الوعيد على ترك المأمور به لانه لا يتركه ضد
 النهي عنه وهو الترك الذي هو فعل كراهة مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به
 من غير فعل ارتكبه كراهة مذهب ابي هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المأمور به
 كراهة مذهب ابي هاشم فاي حاجة له الى ابيات الكراهة في الضد والوعيد بدونه
 متوجه وان لم يكن بدلتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف يزعم
 توجه كل الوعيد لترك الفرائض ونبوت العقوبة له لو لم يخرجه الله رجته لباثرة فعل
 مكروه وليس ينهى عنه ولا محظور وهذا مما يباه جميع اهل العلم * واليه اشار صاحب الميزان
 ايضا فقال وما قاله بعض المشايخ انه يقتضى كراهة ضده خلاف الرواية فان ترك صلاة
 الفرض والامتناع من تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على
 ضله * ويمكن ان يحجب عنه بان الضد انما يحمل مكروها اذ لم يكن الاشتغال به موقوتا
 للماور فما اذا ضمن الاشتغال به فهو له لاحالة في ذلك يحرم بالنظر الى النفوت ويصير
 سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام
 وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عبادة وسبب للواب باعتبار قهر النفس

ومعنى الاقتضاء ههنا
 انه ضروري غير
 مقصود فصار شيئا
 بما ذكرنا من مقتضيات
 احكام الشرع

على ما مر تحقيقه في باب الهوى، وكونه حراماً غير أنه لا يمنع استحقاق العقوبة كإكل مال الغير قوله (وأما قوله) جواب عن تمسك الجصاص بالاجماع في فصل النهى أى قول الله تعالى * ولا يجل لهن* الآية ليس بهى كما زعم الجصاص حتى يكون الامر بالظهار ثابتاً به على ما زعم بل هو نسخ له أى رفع لجواز الكتمان أصلاً لأنه صيغة نفي لانهى * مثل قوله تعالى * لا يجل لك النساء من بعد * فانه ليس بهى لئنى عليه السلام من التزوج بل هو نسخ لقوله تعالى * وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي * وللإباحة المطلقة الثابتة لئنى عليه السلام في حق النساء وذلك لان ازاواج النبي صلى الله عليه ورضى عنهن لما اخترن الله ورسوله بعد نزول آية التغيير جازاهن الله عز وجل بقصر النهى عليه السلام عليهن بقوله عن اسمه * لا يجل لك النساء من بعده* أى لا يجل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترتك من بعد ما اخترن الله ورسوله * ثم قالت ما يشترى الله بهما مامات رسول الله صلى الله عليه عليه وسلم حتى حل له النساء يعنى ان الآية قد تسخت * وناسخها اما السنة او قوله تعالى * انا احل لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن * وتزيت الزول ليس على ترتيب المصحف كذا في الطلوع * فلا يصير الامر اى الامر بالظهار * ثابتاً بالهوى الذى من الكتمان لما ذكرنا انه ليس بهى عنه * بل لان الكتمان لم يكن مشروفاً أى بل ثبت الامر بالظهار باعتبار ان كتمان ما فى الارحام لم يكن مشروفاً لتعلق احكام الشرع بظهاره من حل القران وحرمة وانقضاء العدة وإباحة التزوج بزواج آخر وغيرها * فصار اى هذا النص بواسطة عدم شرعية الكتمان امر بالظهار اذ لم يرجع الى معرفة ما فى ارحامهن الا لهن ولذلك غلط عليهن فى الظهار بقوله تعالى * ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر* اى الكتمان ليس من فعل المؤمنين لكونه من باب الخيانة والكذب والامان بالله وبعباقبه مانع من الاجترار على مثل هذه الجريمة * وهذا اى قوله تعالى ولا يجل لهن أن يكتنن * مثل قوله عليه السلام * لا تكاح الا يهودى * فى ان كل واحد منهما نفي وليس بهى قوله (وقاظة هذا) الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده والنهى عن الشئ يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة ان التحريم اذ لم يكن مقصوداً بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا * لم يعتبر اى لم يجعل التحريم فى الضد ثابتاً * الامن حيث تقويت الامراى المأمورة يعنى انما يجعل التحريم ثابتاً فى الضد اذا أدى الاشتغال به الى فوات المأمورة فحينئذ يحرم لان تقويت المأمورة حرام * فاذا لم يفوت اى لم يفوت الضد المأمورة كان الضد مكروهاً لا حراماً * ثم سياق كلام الشيخ هذا بترجى الى ما قل الجصاص فى التحقيق لان الجصاص بنى حرمة الضد على فوات المأمورة ايضا كما بناء الشيخ فلا يظهر اختلافه مع الا فى الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم يفوت المأمورة بالاشتغال بضده فى أى جزء من اجزاء الوقت حصل فيهرم بالاتفاق للتقويت والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضييق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله * ويكون مكروهاً على ما اختار الشيخ وينبى

وأما قوله تعالى ولا يجل لهن أن يكتنن فليس بهى بل نسخ له أصلاً مثل قوله تعالى لا يجل لك النساء من بعد فلا يصير الأمر ثابتاً بالنهى بل لأن الكتمان لم يبق مشروفاً للتعلق بظهاره من استحكام الذم مع فساد بهذه الوسيلة امر وهذا مثل قوله لا تكاح الا يهودى وقاظة هذا ان التحريم اذا لم يكن مقصوداً بالامر لم يعتبر الامن حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروهاً

ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التأخير مكروها لعدم تأديته الى امر حرام او مكروه
 * والامر المطلق على التراخي عندنا كالמושع وعلى الفور عندنا كالمضيق فلا يحرم الضد
 عند عدم التفويت ويكره على ما ذكره الشيخ وكان ينبغي ان تكون الكراهة على تقدير كراهة
 التأخير كما قلنا وعنده يحرم الضد لفوات المأمور به * فاختلاف في التحقيق راجع الى ان
 الامر المطلق على التراخي ام على الفور ولم ينكشف الى سر هذه المسئلة * كالأمر بالقيام
 يعنى في السلووة ليس ينهى عن العقود بطريق الاصابة والقصد * فاذا قصد تمام لم تقصد
 صلوة بنفس العقود لانه لم يثبت به ما هو الواجب بالامر ولكنه اى انعقد يكره لان
 الامر بالقيام اقتضى كراهته * ولهذا اى ولان النهى يقتضى منية الضد * ولهذا اى ولما
 ذكرنا ان النهى عن الضد والامر به بطريق الضرورة لا بطريق القصد قلنا لما كان معنى العدة
 الباقية بقوله تعالى * يترصن بانفسهن * النهى عن التزوج اى المقصود منها حرمة التزوج * لم يكن
 الامر بالكف عن التزوج الذى هو ضد التزوج النهى عنه مقصودا فلا يثبت به وجوب الكف
 بل يثبت به سنيته فلا يمنع تداخل العديتين * وبانه ان تكن العدة عندنا حرما تنقضى
 والمدة ضربت اجلا لانقضاء هذه الحرمات والكف عن الفعل يحجب احترازا عن الوقوع
 في الحرمة لانه ركن العدة قال الشافعى رحمه الله الركن كفى المرأة نفسها من التزوج والخروج
 والبروز والمدة لتقدير الكف الواجب عليها وحرمة الافعال تثبت ضرورة وجوب الكف
 الذى هو الركن * والمسئلة التى تخرج عليها ان العديتين تداخلان بمدة واحدة عندنا وهو
 مذهب ما ذهب جبل وجابر بن عبد الله وعندنا لا تداخلان وهو مذهب عمرو على رضى الله عنهم
 * وصورة المسئلة ما اذا تزوجت المعتدة بزواج آخر ووطئها ثم فرق القاضي بينهما يجب
 عليها عدة اخرى وتحتسب مآثرى من الافراء من العديتين * وان كانت حاملا انقضت
 العدتان بوضع الحمل وعنده يجب استيفاء العدة بعد انقضاء الاولى * وان تزوجت بالزوج الاول
 في العدة ووطئها ثم طلقها فهنا تداخلان بالاتفاق * احتج الشافعى رحمه الله بقوله تعالى
 هو المطلقات يترصن بانفسهن ثلاثة قروء اى يكففن * ويحسبن انفسهن من نكاح آخر ووطئ
 آخر هذه المدة * وقال قالكم طهين من عدة تعتدونها وقال فعدتني ثلاثة اشهر فثبت
 ان العدة فعل استحقها الزوج على المرأة * والدليل عليه ان هذه النصوص تدل على ان العدة
 * امورها والثابت بالامر الافعال لا الحرمات فصارت ركن العدة كفى النفس عن التزوج وخلط
 الياء لحق الزوج وثبت حرمة الافعال ضرورة تحقق الكف كفى الصوم وتسميتها اجلا
 مجاز وهو في الحقيقة تقدير لركن الكف كتقدير الصوم الى الليل واذا ثبت ان الركن
 هو الكف لا يتصور كفا من واحد في مدة واحدة لاختلاف صدور فعلين * فهاهنا من واحد
 في زمان واحد ولهذا لم يتصور اداء صومين من واحد في يوم واحد * ولعلنا قلنا قوله تعالى
 * واولات الاحال لهن ان يرضعن حملن * وقوله عن وجل * فاذا بنعن اجلمن * وقوله
 * حتى يبلغ الكتاب اجله * قاله تعالى سمى العدة اجلا اذا اجتمعت على واحد

كالامر بالقيام ليس
 ينهى عن التصود
 قصدا حتى اذا قصد
 تمام لم تقصد صلوته
 بنفس العقود ولكنه
 يكره ولهذا قلنا ان
 الحرم للنهى عن ليس
 الخيط كان من السنة
 لبس الازار والرداء
 ولهذا قلنا ان العدة
 لما كان معناها النهى
 عن التزوج لم يكن
 الامر بالكف مقصودا
 حتى انقضت الاعداد
 منها بزمان واحد

اولواحد انتقضت بمدة واحدة كن عليه ديون مؤجلة لا بأس بأجل، ومساوية ينقض جميع
 الآجال بمدة واحدة، ولانه تعالى لماسماها اجلا ولا اجل مدة مضروبة لا شاع شي وجده سببه
 كالآجال المضروبة في الديون لا امتناع المطالبة مع وجود سببها عرفنا انها مدة ضربت لا امتناع
 حكم الطلاق الى زمان انتقضتا وحكم الطلاق حل الزوج والخروج لان الكاح قد كان حرمها
 على سائر الأزواج وحرم عليها الخروج والبروز والطلاق شرع لازالة ما انتد عقد الكاح
 فكان حكمه الاطلاق وازالة تلك الحرمان * وكان ينبغي ان يثبت حكمه في الحال الا
 ان الشرع ادخل الاجل على حكمه فتأخر بعد انقضاء السبب الى انقضائه كما تأخرت المطالبة
 في الدين المؤجل الى انقضائه الاجل واذا تأخر حكمه وحوالة الحرمان كانت الحرمة ثابتة
 في الحال كما كانت في حالة الكاح فثبت ان الركن فيها الحرمان والدليل عليه انه تعالى ذكر
 ركن المدة به اشارة انتهى فقال * ولا يترجن * وقال * ولا تمزموا عقدة الكاح وما لبثت بالنهي
 الحرمة الان الحرمة لما كانت ثابتة وجب على المرأة التبرص في بيت الزوج لان الركن لكن
 للثلاثي شرب فلا حراما كما يجب على الرجل الكف عن الزنا اذا دعت نفسه اليه لانه ركن
 اد الركن حرمة الزنا في نفسه بل لا يقع في الحرام * ثم الحرمان قد يجتمع لعدم التضايق
 فيها كصيد الحرم حرام على الحرم حرمة الحرم والحرمه الاحرام وكثير الذي حرام على
 الصائم الذي حلف لا يشرب خرا لكونها خرا ولكونها لذى ولصومه وليينه واذا كان
 كذلك جاز ان يثبت حرمة الزوج والخروج مؤجلة الى انقضائه هذه الاقراء بسبب الزوج
 حقه وان ثبت بسبب الواطئ يشبهه ايضا حقه في وقت واحد ثم ينهي الحرمان بانقضائه مدة
 واحدة لحصول مقصود كل واحد من صاحبي العدة بانتقضائها وهو العلي بفرأغ رجها من مائه
 كن حلف مرتين لا يكلم فلا يناما زومه يمينان ولو حنت يلزمه كفارتان ثم تنقض اليمينان يوم
 واحد وكالمراة تحرم على ازواج بتطبيقات ثلاث فان الحرمان كلها تنقض باصابة زوج
 واحد * وهذا بخلاف الصوم لان الركن فيه وهو كف النفس عن اقتضاء الشهوات ثبت
 مقصودا بالامر وهو قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * وقوله عز وجل * اتموا الصيام
 الى الليل * والصوم عبارة عن الكف والامساك وانه فعل والمرء لا يتصرف في زمان واحد بكفين
 كما لا يتصرف بملوسين * وما يدل على صحة ما ذكرنا نأتي جعلنا الواجب كفعا على المرأة
 عن الخروج والزوج ثم يحرم الخروج والزوج ضرورة الكف لم يمكن الخروج
 ولا التكاح حراما في نفسه لانه حرم لغيره * الا ترى ان الصوم لما كان كفعا لم يمكن الاكل
 ولا الشرب ولا جماع الاهل حراما في نفسه واذا فعل لا يأثم اتم الاكل والشرب الحرام
 والجماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يأثم اتم افساد الصوم حتى كان
 اتم الكل واحدا وههنا تأثم المرأة اتم الخروج الحرام واثم الجماع الحرام اذا تزوجت وجوعمت
 حتى وجب الحد على اصله فعلم ان الحرام هو الفعل نفسه وعلم ان تكف عن اغسل الحرام
 واذا لم تكف لم تأثم اتم تارك الكف فهذا دليل بين على ان المقصود الركن حرمة الفعل لا كف

فلا الصوم لان
 كف وجب بالامر
 قصودا به

ولهذا قال ابويوسف
رحمه الله ان من
سجد على مكان نجس
لم تقصد صلوته لانه
غير مقصود بالهوى
وانما المقصود بالامر
فعل السجود على
مكان طاهر وهذا
لا يوجب فواته حتى
اذا اعادة على مكان
طاهر جاز عنده
ولهذا قال ابويوسف
ان احرام الصلوة
لا يقطع بترك
القراءة في مسائل
النفل لانه امر
بأقراء ولم ينه عن
تركها قصدا فصار
الترك حراما بقدر
ما يفوت من الفرض
وذلك لهذا الشفع
فاما حتى لشفع آخر
فلا يقطع به ولا
يلزم ان الصوم
يطل بالاكل لان
ذلك الفرض يمتد
فكان ضده مقوتا
ابدا ولهذا قلنا ان
السجود على مكان
نجس يقطع الصلوة
عند ابى حنيفة
ومحمد رحمهما الله

بخلاف الصوم * واما الترتيب فمعناه الانتظار والترص بتسهيان يتحملها على الانتظار وهو
توقف الكسوة امر في الباقى لالفقه كالرجل ينتظر قدوم رجل او مطر او ادراك غلة او
نحوها فيكون بمعنى الاجل واداء اثار المقصود من الانتظار امرا آخر لافقه صلح الواحد
لاعداد كيوم واحد ينتظر فيه قدوم اناس وزوال حرمان باعلان موقفة بيوم * وشهر واحد
ينتظر فيه حلول ديون فدل صيغة الانتظار على فعل وجب لغيره وهو زوال الحرمان وقد
سلنا نحن هذا التقدير من الفعل ولكن الواحد يكفي لاداء حرمان كثيرة اقامة لمحاوور العدة
لأن كنهها والله اعلم كذا في الاسرار قوله (ولهذا) اى ولان الامر لى * يوجب كراهة ضده
اذالم يؤد الى التفويت لا بتحريمه قال ابويوسف رحمه الله ان من سجد على مكان نجس لا تصد
صلوته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالهوى لان الهوى عنه بابت بالامر بالسجود
على مكان طاهر وهو قوله تعالى وما سجدا * اذ المراد منه السجود على مكان طاهر بالايجاب
وهذا اى السجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمورة لانه يمكن ان يعيده على مكان
طاهر فيكون مكروها لا مفسدا * ولهذا اى ولان الامر بالنسبة لا يوجب تحريم ضده الا اذا
حصل التفويت به قال ابويوسف رحمه الله احرام الصلوة لا يقطع بترك القراءة في مسائل
النفل وهى ثمانى مسائل لانه مأمور بالقراءة غير منهي عن تركها فسد ابل اقتضاء وضروبة
فلا يكون الترك حراما لا بقدر ما يحصل به تقويت المأمورة وهو القراءة وفواته تحقق في
الشفع الاول فظهر تحريم الترك في حق هذا الشفع حتى فساد اداءه فاما حتى ل اداء شفع آخر
بهذا الصيغة فلا يقطع بهذا الترك فلا يظهر حرمة الترك في حق الصيغة تبقى صحيحة قائمة
لبناشفع آخر عليها وان فساد اداء الشفع الاول بترك القراءة وليس من ضرورة فساد اداء بطلان
الصيغة كما اذا فسد الفرض بتركها فاشته * ولان الصيغة صححت قبل الاداء نزلت الاداء فلا
تبطل بفساد الاداء بمنزلة الطهارة * ولا يلزم معنى على ابى يوسف ان الصوم يطل بالاكل والكليبة
وانما يوجد بالاكل الا في جزء منه مع ان الصيغة لم يثبت مقصودا لى بى في ضمن الامر بالكف
لان ذلك الفرض وهو الصوم يمتد حتى كان اكل مرضا واحدا فوجود ضده يكون فواته
لا بحالة فوات امتداده كالايمان لما كان فرضا دائما كان وجود ضده وهو الكفر فواته وان
قل * فاما الفل على شفع منه صلوة على حدة ففساد الاداء في احد الشفعين لا يؤثر في الآخر
ولهذا قلنا اى وما ذكر ابويوسف رحمه الله ان الفرض الممتد يطل بوجود الضد في جزء منه قلنا
ان عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله السجود على مكان نجس يقطع الصلوة حتى لو اعادة لا يعتد به
لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستثملا للنجس * بحكم الفرضية اى فرضية
وضع الوجه على الارض في السجود بمنزلة حامل الجاسة لان السجود يتأدى بالوجه
والارض اذ هو عبارة عن وضع الوجه على الارض والارض اذا اتصلت بالوجه صار
ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة للوجه بحكم الاتصال فيصير الساجد على النجس
كالحامل له بمنزلة ما لو كانت الجاسة في وجهه مما الكف عن حل الجاسة مأورة في جميع

الصلوة بدلالة قوله تعالى * وياك فطر * اى للصلوة على ما قيل وقد عرف ان تعلق الصلوة بالمكان والبدن اكثر من تعلقها بالنوب وثبت الكف مطلقا بالسجود على المكان التجسس يفوت ذلك الكف فيكون مفسدا كالكف في الصوم لما كان مأورا به في جميع اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا له * ثم الجاسة اذا كانت في موضع الدين او الركبتين لا يمنع من الجوار وقال زفر رحمه الله يمنع عنه لان اداء السجدة بوضع البدن والركبتين والوجه جميعا وكانت الجاسة في موضع البدن والركبتين متلها في موضع الوجه واكثر ما في الباب ان له بدامن وضع البدن والركبتين وهذا لا يدل على الجواز اذا وضع على مكان نجس كالأوليس توين في احدهما نجاسة كثيرة لا يجوز صلوته وان كان له منه بد * فاشيخ بقوله صار مستملا نجس بحكم الفرضية اشار الى الفرق وهو انما جعلناه حاملا لنجس باختياران وضع الوجه على المكان الطاهر ووضع على المكان النجس مانع عن اداء الفرض فيعتبر هذا الاستملا ويحمل طامعا ما وضع البدن والركبتين فليس بفرض فكان وضعها على الجاسة بمنزلة ترك الوضع وذلك لا يمنع من الجواز فلا يكون هذا الوضع بمنزلة حمل الجاسة * بخلاف التوبين فان اللابس للنوب مستملا حقيقة فاذا كان نجسا كان هو حاملا لنجاسة لاحاطة بفساد صلوته كالوكان يسكه يده فاما المصلي فليس بحامل للمكان حقيقة * وقوله وهو ظاهر الجواب احتراز عما روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله ان الجاسة في موضع السجود لا تمنع من الجواز لان فرض السجود يتأدى بوضع الارنية على الارض عنده وذلك دون قدر الدرهم فلا يمنع الجواز. والجواب عنه انه اذا وضع الجلبة والانف تأدى الفرض بالكل كما اذا حول القراءة والركوع كان مؤديا لفرض بالكل والجلبة والا ف اكثر من قدر الدرهم فلذلك منع الجواز قوله (ولهذا) قال محمد بن ولان الفرض المند يفوت بطلق وجود الضد قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة يقطع بترك القراءة في الغل وان كان في ركعة واحدة لا اثم في قراءة فرض دائم في التذير حكما لانها مع كونها ركعة شرط صحة الافعال لا اعتبار لها بكونها في الشرع قال عليه السلام لا صلوة الا بقراءة الا ترى انه لو استخلف ايا بعد ما رفع رأسه من السجدة الاخيرة وقد اقر بفرض القراءة في محلها ففسدت الصلوة عندنا لقوات القراءة فيبقى من الصلوة تقديرا لان التذير بما يصح في حق الاهل لا في حق غير الاهل والا محلي ليس باهل * واذ ابتغى انها فرض دائم يتحقق القوات بتركها في ركعة وفساد الافعال ويتعدى الفساد الى الاحرام بواسطة فساد الافعال لانها حيث تد تصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فيوجب فساد الاحرام ضرورة * واحتج ابو حنيفة بما احتج به محمد رحمه الله الا انه شرط ان يكون الفساد بترك القراءة ثابتا بدليل مقطوع به ليصير قويا في نفسه ويصلح للتعدى الى الاحرام وذلك بان تركها في الشفع كله فاما اذا وجدت في احدي الركبتين فهو موضع الاجتهاد لان من العلماء من قال يجوز الصلوة

وهو ظاهر الجواب
لان السجود لما كان
فرضا صار الساجد
على التجسس بمنزلة
الحامل مستملا له
بحكم الفرضية و
التطهير من حمل
الجاسة فرض دائم
في اركان الصلوة في
المكان ايضا فيصير
ضده مفوتا لفرض
ولهذا قال محمد رحمه
الله ان احرام
الصلوة يقطع بترك
القراءة في الغل لان
التمادة فرض دائم
في التذير حكما
على ما عرف فيقطع
الاحرام بانقطاعه
عن قراءة الركعة مع
الجاسة وقال ابو
حنيفة رحمه الله
الفساد بترك القراءة
في ركعة ثابت بدليل
محتمل فلم تعد الى
الاحرام واذا ترك
في الشفع كله فقد
صار الفساد
مقطوعا به بدليل
موجب للعلم فتعدى
الى الاحرام

بالقراءة في ركعة واحدة وظاهر قوله عليه السلام لاصلوة الا بقراءة يقتضي ذلك ايضا فكان الفساد ثابتا بدليل فيه قصور فلا تعدى الى الاحرام قلنا بقاء التبرع حتى صح شروعه في الشفع الثاني وقلنا فساد الاداء ايضا اخذا بالاحتياط في كل باب * فلي ماذكرنا تخرج المسائل * فاذا قرأ في الاولين لاخير * اوفي الاخرين لاخير * اوفي الاولين واحدى الاخرين * اوفي الاولين واحدى الاخرين كان عليه قضاء ركعتين بالاتفاق * ولو قرأ في احدى الاولين لاخير * اوفي احدى الاولين واحدى الاخرين كان عليه قضاء ركعتين عند محدود قضاء الاربع عندهما * ولو قرأ في احدى الاخرين لاخير * او لم يقرأ فيهن شيئا عليه قضاء الاربع عند ابى يوسف وقضاه ركعتين عندهما قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان الفساد متى ثبت بطريق محتمل لم تعد الى الاحرام قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في مسافر صلى الظهر ركعتين وترك القراءة فهما لا يقطع به الاحرام حتى لو نوى الاقامة ثم صلوته اربعا وقرأ في الاخرين * وقال محمد رحمه الله صلوته فامدة بكل حال لان فساد الصلوة بترك القراءة مؤثر في قطع التبرع عنده فصار ظهر المسافر كفجر المقيم ثم الفجر يفسد بترك القراءة فيهما اوفي احدهما على وجه لا يمكنه اصلاحه فكذا الظهر في حق المسافر اذا تأخير لنية الاقامة في رفع صفة الفساد * وعندهما لما كان الاحتمال مانعا من تعدى الفساد الى الاحرام لم تقسد الصلوة فان صلوة المسافر بعرض ان تصير اربعا بنية الاقامة فكان الترك مترددا محتملا لوجود اى وجود القراءة في الاخرين بنية الاقامة بنية الاقامة في آخر الصلوة مثلهما في اولها ولو كانت في اولها لم تعد صلوته بترك القراءة في الاولين فهما مثله بخلاف فجر المقيم لانه ليس بعرض ان تصير اربعا * يتنى عليه فروع بطول تعدادها * مثل الاحتكاف فانه يطل بالخروج من غير ضرورة لان الالب الدائم يقطع به كالصوم بالاكس * وعل الصلوة يطل بالانحراف عن القبلة باليد من غير ضرورة لان استقبال القبلة فرض دائم فيفوت بالانحراف * وقس عليه ستر العورة واما الصلوة بقرب التجمعة فذكره ولا تقسد لان فرض تطهير المكان لا يفوت به ولكن يقرب الى القوات * وكذا اداء الصواب بنية الزكوة الى فقير واحد يجوز لان المأثور به وهو الانشاء الى الفقير لم يمت ولكن يكره لانه اخذ شها بالاداء الى الغنى لاتصال الغنى بالاداء والله اعلم * ولما فرغ الشيخ من بيان المقاصد وتقسيمها وهى الاحكام شرع في بيان الوسائل البهاوى الاسباب فقال

(باب بيان اسباب الشرائع)

اى بيان الطرق التى تعرف بها المبروعات * قال عامة اصحابنا وبهضى اصحاب النافى وطامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والوجوب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الانحياز الى الشرع دون خبره وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله فانه ذكر في اخذ الشرائع ان اوقات الصلوة اسباب لوجود العبادات * وقال جمهور الاشعية لمعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبها اليها كما في العبادات

ولهذا قال في مسافر ترك القراءة ان احرام الصلوة لا يقطع وهو قول ابى يوسف رحمه الله لان الترك متردد محتمل لوجود لاحتمالية الاقامة فليصلح مقسدا فصلا هذا الباب اصلا يجب ضبطه يتنى عليه فروع بطول تعدادها والله اعلم بالخفاى (باب بيان اسباب الشرائع) اعلم ان الامر والهوى

فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه ، وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعل حلة ويكون ذلك امارا لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى وانابه * فتمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع لها هو الله جل جلاله كان موجب الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله سبحانه وصفة اليجاب صفة خاصة له لا يجوز اتصاف الغير بها كصفة الخلق فكان في اضافة اليجاب الى الاسباب قطعه عن الله سبحانه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة وامارة على الحكم في الفروع فيقال اسباب موجبة او علل موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها * وبان الاسباب في افعال العباد بمنزلة الآلات والجوارح السليمة باضار ان قدرة العباد ناقصة لا يظهر اثرها في الحال الا باسباب وآلات فيكون عملها في تميم القدرة الناقصة والله تعالى موصوف بالقدرة التامة فلا يجوز ان يتعلق وجوب احكامه ووجودها بالاسباب حقيقة * وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا احكام ، وما هو قد توجد بغير الشرع ايضا بالاحكام كافي للمجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لم تصور انشكاكها عن الاحكام كافي للعلل العقلية فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم تباثه الدعوة وهو الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتحقيق الاسباب في حقه * وتمسك من فرق بين العبادات وغيرها بان العبادات وحب الله تعالى على الخلوص فتضاف الى ايجابه لانها مرفعة وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها اجزية ، لا افعال المحظورة فتضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه * وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى شيء آخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيء من المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب وازدادة وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الاتسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاية فيجوز ان يضاف ما وجب عليه ان السبب وما وجب على الولاية الى الخطاب لتوجه اليهم حيث قيل * فاطفئوا ايديهم * فاجلدوهم ثمانين جلدة * فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة * فلي هذا الطريق * وز ان تضاف السادات الثمانية الى الاسباب عندهم ايضا * واما العامة فقلوا ان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فيجعل سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب ملك الوطى النكاح فكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا ايضا * فن انكر جميع الاسباب وعطلها وازاد اليجاب الى الله تعالى فقط قد حال الحصر الاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة

« ومن أنكر البعض وأقر البعض فلا وجه له إيضالاه لما جاز إضافة بعض الأحكام إلى الأسباب بالدليل فلم يجوز أن يضاف سائرهما إلى الأسباب أيضا بالدليل » وقولهم لو اضيف الوجوب إلى الأسباب لزم أن لا يكون مضافا إلى الله عز وجل قاسد . لانا لا نجعل الأسباب موجبة بذواتها إذا لايجاب والزام لا يتصور الا من مقتضى الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا إلى الحكم وطريقا إليه فإضافة الحكم إلى السبب لا يمنع من اضافته إلى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافته إلى القاتل حتى يجب القصاص عليه وكذا الشيع يحصل الطعام والقرى بالماء ثم يضافان إلى المظم والساقى فكذا هذا » وقولهم الأسباب كانت ولا حكم فاسد ايضا لان جعلها موجبة يجعل الله تعالى إياها كذلك لانفسها فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات وحقوق العباد كانت موجودة قبل الخطاب ولم تكن اسبابا ثم صارت اسبابا بحصول الله تعالى . واما الذى اسلم في دار الحرب ولم يهاجر النفاق فلا يجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب لانه لا وجه إلى ايجاب الاداء في حقه تحققا ولا تقديرا اذ لا ثبوت للخطاب في حقه اصلا ولا إلى ايجاب القضاء لانه مبني على وجوب الاداء » ولان في ايجابها عليه حرجا لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة بقائه في دار الحرب عادة فيسقط عنه دفعا المخرج والقصير لدرته ملحق بالكثير وباقي الكلام مذكور في الكتاب وقوله (على الاقسام التي ذكرناها) من كون الامر مطلقا عن الوقت ومقيداه وكونه ايجابا على سبيل التوسع او التضييق او التخيير وغيرها » انما يراد بها اى بالاقسام المذكورة طلب الأحكام المنروعة النابتة قبل الخطاب » وادواؤها تأكيدي يعنى الخطاب لطلب الاداء المشروعات باسباب نصها التمرع وان استقام الايجاب بمجرد الامر » لاسر للاسباب في ذلك اى في حقيقة الوجوب بخلاف السبب العقلى والحسى فان لهما اراقى اثبات المعلول بحيث لا يتخلف عن السبب كالمكرمع الانكسار والاحراق مع الاحتراق » وانما وضعت الاسباب لاجل التيسير على العباد ليتوصلوا إلى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الطاهرة اذا لايجاب الذى هو فعل الله تعالى كان فيها وفي الوقوف على معرفته حرج خصوصا عند انقطاع زمان الوحي فوضعت الاسباب ونسب الوجوب إليها تيسيرا وهي في الحقيقة امارات على الايجاب وثبت الوجوب جبرا يعنى لم يشترط لاصل الوجوب اختيار العبد وقدرته بل ثبت بدون اختيار منه كإثبات السبب بدون اختياره فلما وجوب الاداء الثابت بالخطاب فلا يفتك عن اختيار المبدع فيه انه انما يثبت في حال لو اختار العبد فيها الاداء تقدر عايه لان وجوب الاداء متوقف على اختياره على معنى انه ان اختار وجوبه ثبت والا فلا » والحاصل ان اصل الوجوب يثبت بالسبب جبرا ولا يشترط فيه القدرة على الاداء ووجوب الاداء يثبت بالخطاب جبرا ولكن يشترط فيه القدرة على الاداء اعنى قدرة الاسباب والاكالات ووجود الاداء يتوقف على اختياره لفعل . ولا يقال ما ذكرتم لا يستقيم في النهى لان العبد لا يخاطب باداء المعنى هذه » لانا نقول الواجب بالنهى انتهاء العبد عما نهى عنه فانهاؤه وانما عنه يكون ناداه

على الاقسام التي ذكرناها انما يراد بها طلب الاحكام المنروعة وادواؤها وانما الخطاب للاداء ولهذا الاحكام اسباب تضاف إليها شريعة وضمت بتفسير على العباد وانما الوجوب بايجاب الله تعالى لا اثر للاسباب في ذلك وانما وضعت تيسيرا على العباد لما كان لا يجب فيها فتنسب الوجوب إلى الاسباب الموضوعه وثبت الوجوب جبرا لا اختيار للعبد فيه ثم خطاب بالامر والنهى للاداء بمنزلة البيع يجب به الفتن ثم يطلب بالاداء

لوجوب النهي قوله (ودلالة صحة هذا الأصل) أي الدليل على صحة هذا الأصل وهو أن نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اجماعهم * وهو جواب عما يقال نحن لانعم ايجابا من الله تعالى الا بالامر فبهم عرفتم ان وجوب العبادات بالاسباب * فقال عرفنا ذلك باجماع المسلمين على ايجاب الصلوة والصوم على من لا يصلح للخطاب مثل النائم في وقت الصلوة والصوم فانه مؤاخذ بالقضاء بعد الانتباه * وكذا المنمى عليه والمجنون عندنا يؤخذان بالقضاء بعد الاقامة اذا لم يزدوا لاغماءا والجنون على يوم وليلة في الصلوة ولم يستغرق الجنون الشهر في الصوم والقضاء انما يجب بدلا عن الفائت من عند من وجد منه التفويت كصحان المتلفات ولولا التفويت لوجب القضاء ولو لا الوجوب لتصورت التفويت * ولا يقال ذلك ابتداء عبادة يجب بعد الانتباه او الاقامة بخطاب جديد يتوجه عليه * لانقول يجب رعاية شرائط القضاء فيه كنية القضاء وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما رويته فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء في نفسه كالؤدى في الوقت * الا ترى ان الصلوة متى لم يجب في الوقت لا يجب قضاؤها بعد خروجها كالقصر والصبي والحائض اذا اسلم او بلغ او ظهرت بعد خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب ههنا ومع الوجوب رويته شرائط القضاء دل ان الامر على ما ذكرنا * واعلم ان قوله ووجوب الصلوة على المجنون ينبغي ان يقرأ بالرفع على الابتداء او عطفا على اجماعهم لا بالجر اذ لو قرئ بالجر كما يدل عليه مسوق الكلام لصار معطوفا على الوجوب المتقدم ولدخل وجوب الصلوة على المجنون والمنمى عليه تحت الاجماع ايضا كوجوبها على النائم * وهو ليس بمجمع عليه فان هذا الشافعي لا يجب الصلوة على المجنون والمنمى عليه اذا استغرق الجنون والاعتمام وقت الصلوة وحينئذ لا يصح الاستدلال بها بين المسئلتين على الخصم * الا اذا كان الكلام مع من انكر سببية الاوقات للصلوات من اصحابنا حينئذ يستقيم ان يقرأ بالجر عطفا على الوجوب المتقدم ويصح الاستدلال بالمسئلتين ايضا ويكون المراد من الاجماع اتفاق اصحابنا خاصة دون اتفاق الجميع * وقوله وكذلك الجنون اذا لم يستغرق مذهبا ايضا دون مذهب الشافعي * وقد قال الشافعي بوجوب الزكوة على الصبي والمجنون ووجوب كفارات الاحرام والقتل مع ان الخطاب عنهما موضوع الاجماع وقالوا اي الفقهاء جميعا وجوب العشر وصدقة الفطر على الصبي اذا كان له مال عند تقرر السبب وهو الارض الامية والرأس الذي يمونه مع ان الخطاب عنه موضوع وكذلك يجب عليه وعلى المجنون حقوق العباد عند تحقق الاسباب منهما وبثب العتق لتقريب عليهما عند دخوله في ملكهما بالارث لتقرر السبب وهو الملك وان كان الخطاب موضوعا عنهما الا ترى ان الاداء لا واجب بالخطاب بل يلزم عليهما وانما لم يلى المولى * قال شمس الامير رحمه الله وقد دل على ما بينا قوله تعالى * اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فآلف و اللام دلنا على ان المراد اقيموا الصلوة التي اوجبها عليكم بالسبب الذي جعلته سببا لها وادوا الزكوة الواجبة عليكم بسببها كقول القائل اذا نحن انما ضاههم منه الخطاب باداء نحن الواجب بسببه وهو البيع

ودلالة صحة هذا الأصل اجماعهم على وجوب الصلوة على النائم في وقت الصلوة والخطاب عنه موضوع ووجوب الصلوة على المجنون اذا انقطع جنونه دون يوم وليلة وعلى المنمى عليه كذلك والخطاب عنهما موضوع وكذلك الجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان كله والاعتمام والتوم وان استغرقه لا يمنع بهما الوجوب ولا خطاب عليهما بالاجماع وقد قال الشافعي رحمه الله بوجوب الزكوة على الصبي وهو غير مخاطب وقالوا جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فصل بهذه الجملة ان الوجوب في حق مضاف الى اسباب شرعية غير الخطاب

قوله (وإنما يعرف السبب) ثم بين الشيخ اشارة كون الشيء سببا فقل انما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اى اضافته اليه كقولك صلوة الطهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل * وتعلقه به اى تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه وتكرر بتكرره * لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا للمضاف وان يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اى حذب بفعله واختياره لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل التمييز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اصلا فاما الشرط فاما يضاف اليه لانه يوجد عنده فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز * وتحقيقه ان الاضافة للتعريف فان المضاف نكرة قبل الاضافة وقد تعرف بعدها بالمضاف اليه لان الاضافة توجب الاختصاص والشيء متى اخص في نفسه تعرف فاذا قلت جاءني غلام كان نكرة لشيوعه في الغلمان ولو قلت جاءني غلام زيد صار معرفة لاختصاصه به * ثم اختصاص الشيء بغيره فديكون بعمان فاختصاص اهلهم بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب واختصاص اليه بزيد في قولك بزيد بمعنى الجزئية ونس عليه * ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجبا باضافته اليه او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده او بمعنى الطرئية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت ثم ترجع معنى السببية على الشرطية والطرئية لان مطلق اضافة الحادث الى شيء يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وناقة الله وكفارة القتل وكسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت * واحترض الشيخ ابو المين رحمه الله على هذا الكلام فقل هذا كلام فاسد لان اهل اللغة ما وضعوا الاضافة لمعرفة الحادث ولا يفهمونها البتة وانما وضعوها للتعريف وفهموا منها الاختصاص الموجب للتعريف * وكذا الاضافة الى غير الله تعالى في اللغة شائع ولو كان وضع الاضافة دالا على الحادث لما جازت اضافة الاشياء الى غير الله عز وجل حقيقة لتأديها الى السركة في الاحداث * وقد يضاف الاجسام والجواهر الى العباد فقال دار عبد الله وفرس زيد وسيف خالد ويقال هذا عبد فلان كما يقال عبد الله ثبت ان الاضافة لا تدل على الحادث * وكذا ما استدلل به من قولهم كسب فلان وتركته بوجوب بطلان هذا الكلام لا تصححه لان الكسب قد يكون عبدا وحرية ودارا وضعية وكذا التركة وربما كانت هذه الاشياء اقدم وجودا من الكاسب والتارك فكيف يتصور حدوثها به * ولو كان هو اسبق وجودا منها فأتى بتصور حدوثها به * ولو قيل كان ملكها حادثا بسببه تقول لم يضاف اليه الملك انما اضيف اليه اعيانها فان لم تدل الاضافة على حدوث المضاف بالمضاف اليه بل دلت على حدوث غير المضاف بالمضاف اليه فيبطل هذا الكلام ثم قال في قوله صوم الشهر وصلوة الظهر لا يمكن ان يجعل حدوث كل واحد منهما بالوقت لان

وانما يعرف السبب
بنسبة الحكم اليه
وتعلقه به لان
الاصل في اضافة
الشيء الى الشيء ان
يكون سببا له حادثا به

حدودها باحداث الله تعالى عند مباشرة العبدوا كسابها اياهما وهما متعلقان بعمل فاعل مختار
فاصافة حدودهما الى الارزمة محال ولا يمكن ان يجعل وجوبهما احادنا بالوقت لان الوجوب
ليس بمضاف الى الوقت بل نفس المادة هي المضافة وهي ليست بمعادة بالوقت ولا يصح
اضافة ما يحدث على زعم هذا القائل بالوقت الى الوقت فاك لو قلت وجوب الوقت كان قاسدا
لايهم حدوده به ولو قلت وجوب الصوم والصلوة لا يهتم حدوث الوجوب بفعل الصوم
والصلوة بمو العجب من قوله والوجوب هو الحادث هل انه كان بالوقت كان ما انصف بالوجوب
ليس بمعاد او كان الوجوب هو المضاف وما انصف بالوجوب ليس بمضاف وساق كلاما
طويلا لي ان قل والحد الصحيح ان جميع جهة السببية على جهة السرط والطرف ان يقول نعمة
الاصافة التعريف ولما يحصل هو الا بالاختصاص وهو يتميز الشيء عن غيره بما يوجب ذلك
من صفة لا يشاركه فيها غيره او اسم علم او نحو ذلك ثم ثلث صوم اشهر وصلوة الظهر
تعريف لهما فيقتضى كل واحد منهما بصفة لا يشاركه فيها غيره من جنسه وذلك اما بجموده
في الوقت واما وجوبه به او وجوبه فيه وجانب الوجود مستف لوال الاختصاص بهذا
الوصف فان في وقت الظهر يوجد غير هامن الصلوات من اقضاء والذرو والوافل والسبي
الزوا تيبو كذا الصوم في وقته طالب الوجود لامتقن الوجود فانه الفل من يعلم انه من
رمضان يصح عنده مالك ويقع عن الفل وكذا المسافر لو صام عن واجب آخر يقع عنه
عند ابي حنيفة رجاء الله وكذا يتصور الانتكالك بين الوجود وبين الوقت فان الالاسماع
من اداء الصلوة والصوم من جملة الناس تصور وادا كان كذلك لم يحصل الاختصاص
بطريق اليقين فلم يحصل التعريف فبينا فاما الوجوب بالوقتنا وفيه تيقن فكان صرف
مطلق الكلام اليد اولي فصار مطلق الاضافة دليل لتعلق الصوم به وجوبا اما بطريق
السببية او بالشرطية ثم يرجع جانب السببية على الشرطية لان الحكم اقوى اختصاصا
وا كدرو ما بالسبب بالسرط لان تعلقه بالسبب تعلق الوجود وتعلقه بالسرط تعلق
المجاورة كافي الطرف فكان اتصال النبوت والوجود اقوى منه وكذا تعلق الحكم بالسبب بغير
واسطة وتعلقه بالشرط بواسطة بل لا تعلق للشرط بالحكم فله لم يجعل شرطا لنبوت الحكم بل
جعل لانقاذ العلة ولا شك ان ذلك الاختصاص بمقابلة هدا عم واختصاص الحكم بالسبب
حقيقي وبالشرط جار مجرى المجاز بمقابلة هذا فنصرفت الاضافة في الدلالة الى هذا النوع من
الاختصاص والله اعلم قوله (وكذلك اذا لازمه) دليل قوله وتعلقه به يعني كان الاضافة تدل على
السببية تدل على ملازمة الشيء الشيء وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامور
نضاف الى الاسباب الظاهرة فلا تكرر الحكم بتكرره شيء دل على انه حادث به اذ هو السبب
الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث ولا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا
الا امر او الوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يمحتمه
وان تعلق بوقت او شرط فان من قل امده تصدق من مالى بدرهم اذا اميت او ادا ذلكت

وكذلك اذا لازمه
تكرر بتكرره دل
انه مضاف اليه

التحس لا يقتضى التكرار كالوقال تصدق من مال بدرهم مطلقا على ما مر بيانه والتكرار ثابت
هنا فحين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرر بسبب تكرره
كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانها تكرر بتكرر اسبابها قوله
(فاذا ثبت هذه الجملة) ولما ثبت الشئ ان للشرعيات اسبابا بين سبب كل واحد منها وبدا
يدان سبب وجوب الايمان لانه رأس العبادات . فقال وجوب الايمان بالله تعالى كاهو
اى الايمان الذى هو مطابق للحقيقة بان يؤمن بوجوده وبوحدانيته جل جلاله * وباسمائه
مثل العليم والقادر والحكيم وسائر اسمائه الحسنى ، وصفاته مثل العلم والقدرة والحياة
وجمع صفاته العلى * والباء بمعنى مع والاسماء بمعنى التسميات يعنى يصدق بعبده ويقرب لسانه
انه تعالى واحد لا شريك له ولا مثل : وانه له اسماء كاملة اى تسميات يصح اخلافا على دانه
على الحقيقة كما يصح الخلاق العالم على زيد ، تلاوهى قائمة بالواصف ووصف للوصوف
وانه جل جلاله صفاتا بوثية قديمة قائمة بذاته ليست عين دانه ولا غيره قدست اسمائه
وتزهت صفاته * لا كازعمت الجسمانية جسم وان صفاته حادثة ، ولا كما ذهب المعلقة
والفلاسفة اليه من انكار الصفات ولا كالن البعض ان بعض الصفات قديم وبعضها حدث
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا هو معنى قوله باسمائه وصفاته * مضاف الى ايجابه
اى ايجاب الله تعالى كسائر ايجابات * لكنه اى لكن وجوب الايمان فى الظاهر ، منسوب
الى حدث العالم يسير على العباد لان ايجابه غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول
الى معرفة الايجاب بواسطته يسير الامر علينا * وقطعا لجميع المعاندين اذ لو لم يوصعه سبب
ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الازام عليه فوضع السبب الظاهر الزا اما المجردة
عليه وقطعا لشبهته بالكيفية * ولانه لو لم يجعل حدث العالم سيارا بما احتجوا يوم القامة
وقالوا ما ثبت لنا دليل الايمان بك فذلك لم يؤمن بك فجعل العالم سببا لوجوب الايمان قطعا
لجناهم ، ثم حدث العالم يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصفة والحدوث وهما
يدلان على الصانع والمحدث فيستدل بهما على ازاله محدثا موصوفا بصفات الكمال ، ثم رها
عن القصة والزوال فيكون سببا لوجوبه كما ذكر ابو اليسر * واليه اشار عمر رضي الله عنه فى
قوله البعير تدل على البعير ، واثار المشى تدل على المسير ، فهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى اما
يدلان على الصانع العليم الخبير ، وهذا السبب يلازم الوجوب يعنى لا يفك عن الوجوب ولا
الوجوب عنه لان المراد من كونه سببا انه موجب لفعل العبد وهو التصديق والاقرار ولا تصور
وجوب الفعل الا على من هو اهله اذ الحكم لا يثبت بدون الاهلية كما لا يثبت بدون السبب ، ولا وجود
لمن هو اهل وجوب الايمان على ما جرى الله به سنته الا والسبب يلازمه اذ لا تصور للمحدث ان
يكون غير محدث فى شئ من الاوقات * والانسان المقصود به اى يخلق العالم اوى التكليف وغيره
من الملائكة والجن ممن يحب الايمان عليهم كل واحد منهم عالم بنفسه لان وجوده يدل على وجود الصانع

فاذا ثبت هذه الجملة قلنا

وجوب الايمان بالله
تعالى كما هو باسمائه
وصفاته ، مضاف الى
ايجابه فى الحقيقة لكنه
منسوب الى حدث
العالم يسير على العباد
وقطعا لجميع المعاندين
وهذا سبب يلازم
الوجوب

لأنه لا ينبغي هذا ان يكون سببا لواحدية الله وانما معنى به ﴿٣٤٦﴾ انه سبب لوجوب الايمان الذي هو لاهل العباد

وجوب الايمان من
هو اهل له ولا وجود
لن هو اهل على ما
اجرى به سنته الا
والسبب يلزمه لان
الانسان المقصود به
وغيره ممن يلزمه
الايمان به عالم نفسه
سمى عالما لانه جعل
علما على وجوده
ووحديته ولهذا
قلنا ان ايمان الصبي
صحيح وان لم يكن
مخالفا ولا أمورا
لانه مشروع بنفسه
وسببه قائم في حقه
دائم لقيام دوام من
هو مقصود به وصحة
الاداء تبني على كون
المؤدى شرعا بامد
قيامه به من هو اهل
لا على لزوم ادائه
كتصديق الدين المؤجل
واما الصلوة فواجبة
باجاب الله تعالى بلا
شبهة وسبب وجوبها
في الظاهر في حقنا
الوقت الذي تسبب
وجوبها في الظاهر في
في حقنا الوقت الذي
تسبب اليه

ووحديته وصفاته الكاملة كإدله عليه العالم الاكبر فكان وجوب الايمان دائما بدوام
سببه غير محتمل للنسخ والتبديل وكان الشيخ اعلم ذكر قوله لانا لان معنى به كذا جوابا عما يقال
كيف يصلح حدوث العالم سببا للايمان الذي هو مبني على ثبوت وحدانية الله تعالى وهي امر اولى
يستحيل ان يتعلق بسبب ويلزم منه تقدم السبب على السبب ايضا فقلنا لان معنى به انه سبب
لواحدية وانما معنى به كذا وذكر في بعض النسخ انه جواب عما يقال الايمان يوجد بتوفيق
الله تعالى وهداية الذي هو غير مخلوق وبفعل العبد وكسبه الذي هو مخلوق فلا يستقيم ان يجعل
حدث العالم سببا لفعل الله الذي هو غير مخلوق فقال انما يتبعه سببا لفعل العبد لا لفعل الله عز
وجل ولكن على هذا الوجه كان ينبغي ان يقول لان معنى بهذا ان يكون سببا لتوفيق الله تعالى
وهديته وانما معنى به كذا والوجد الاول اوفى لنظم الكتاب فان قيل ما معنى قوله على
ما اجري به سنته وانما يذكر فيما يمكن ان يكون الامر على خلاف المذكور وهنالا يمكن ان يفتك
السبب عن الوجوب لاستحالة زوال الحدوث عن المحدث وبما ذكر هذا اللفظ في عامة الكتب
في هذا الموضع (قلنا) ذكر في بعض النسخ ان معناه انه تعالى خلق من هو اهل لوجوب
الايمان عليه مع وجود اشياء آخر من السموات والارض وغيرهما وكل ذلك سبب لوجوب
الايمان على من هو اهل له وان كان تصور وجود من هو اهل لوجوب بدون هذه الاشياء هو
مع ذلك يكون سببا لوجوب الايمان عليه لكونه عالما بنفسه مع وجود هذه الاشياء كثيرا سببا
وجوب الايمان * والوجه ان يقال معناه انه تعالى جعل حدث العالم الذي هو لازم لوجوب
سببا وامارة على اتباعه الذي هو فعله مع انه يمكن ان يحصل شيئا آخر سببا وامارة على اتباعه
الايمان لا يكون ذلك الشيء * لازما لوجوب كإفعل كذلك في حق الصوم والصلوة فان الوقت
الذي هو سبب ليس بلامزم لوجوب فان الوجوب ثابت بعد مضي الوقت وانقضاء
الشهر ولكنه جل جلاله اجري سنته ان يكون سببا للايمان شيئا دائما لازما لوجوب ليدل
على دوام الوجوب في جميع الاحوال قوله (ولهذا قلنا) اي ولان السبب يلزم من هو
اهل له * قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا باداء الايمان في الحال ولا أمورا به
لان الايمان مشروع بنفسه لا يحتمل ان يكون غير مشروع * وقد تحقق سببه في حقه * ووجد
ركنه وهو التصديق والاقرار عن معرفة وتمييز من هو اهل له وهو الصبي فوجب انقول بصحته
كاذا ثبت بالاحاديث * اما بتحقيق السبب فظاهرا واما وجود الركن فكذلك اذ الكلام
في صبي عاقل يميز ينظر في وحدانية الله تعالى بالجميع وقد ضم الاقرار باللسان الى التصديق
بالقلب ولهذا صححت وصيته بالمال البشر عند انضمام * واما الاهلية فلان الايمان قد تحقق في
حقه تبعا لاحاديثه ولو لم يكن اهلا لما تحقق ذلك في حقه اصلا فبعد ذلك انتفاء صحة الاداء
لا يكون البعبر شرعى والقول بالحجر عن الايمان بالله تعالى محال فلا يتصور ان يرد الشرع
به فوجب القول بصحته ضرورة * ثم سقوط الخطاب عنه بسبب الصبا يدل على سقوط لزوم
الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال فان الكافر اذا اراد ان يسلم فأكراه على ان لا يسلم

(ولا ينكم)

ولا يتكلم بكلمة الاسلام رخص له التأخير * والمسلم اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه رخص له ذلك لكنه لا يدل على عدم صحة الاداء من صحة الاداء يثبت على كون المؤدى مشروعاً بنفسه بعد قيام سببه وان كان الخطاب بالاداء غير متوجهاً اليه في الحال وكالساافر والمريض اذا صام في حال السفر او المرض صح الاداء لتحقق السبب في حق الاهداء وان لم يكن مخاطباً قبل ادراك عدة من ايام اخر قوله (وما بين هذا) اي ليس بين قولنا الصلوة واجبة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر الوقت وبين قول من قال ان كوة واجبة بايجاب الله تعالى وملك المال الناحي سببه فرق * وخرجه منه رد قول من فرق بين الواجبات البدنية وبين الواجبات المالية حيث جوز اضافة القسم الثاني الى الاسباب دون القسم الاول وقوله وليس السبب بعلة جواب عما قالوا لا تأثير للوقت في ايجاب العبادة ليكون سببها فاما المال فله تأثير في ايجاب المواصلة والنجاة اثر في ايجاب العقوبة فيمكن ان يضاف وجوب الزكوة الى المال وجوب القصاص الى القتل الحمد الذي هو جناية فقال ليس السبب بعلة عقلية ليشترط التأثير ليجتهدوا كالكرم مع الانكسار بل هي علة جعلية وضعتها الشارع اماراً على الايجاب فلا يشترط ليجتهدوا * وذكر الشيخ رحمه الله في بعض نصوص في اصول الفقهاء هذا الموضوع ان الفرق بين العلة والسبب ان العلة ما يعقل منها ويظهر تأثيره في الاحكام والسبب سبب وان كان لا يعقل منها * قال ومثال هذا افعال العباد فان الاصل في فعلها لا بد لولا ان لا يصلح سبباً للاستحقاق الجزاء على ولاء ولكن الله تعالى بفضل جعل افعالهم سبباً لحرز الواب في الآخرة فكذلك ههنا * والدليل عليه اي ان الوقت سبب وجوب الصلوة انما اضيفت الى الوقت بحرف اللام وبدونها قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس * نسب الصلوة الى وقت الدلوك بحرف اللام والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلوة بالوقت لان اللام للتعليل والاختصاص كما يقال تظهر للصلوة وتأهب للشتم او يقال اتخذ فلان الضيافة فلان اي بسببه وخرج فلان لقدم فلان يعني قدوم فلام سبب لخروجه كذلكه ابو اليسر * واما الاضافة بدون اللام فاجاعهم على اضافة هذه الصاوات الى الاوقات يقال صلوة القبر و صلوة الطهر ونحوهما وقد ذكرنا ان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون ثابتاً كاضافة الدل الى الو اذا الاصل في الاضافة ان تكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان معنى انشئت بالسبب سابق على تأثر وجوه الاختصاص بمجموع قوله وبطل قبل الوقت الى قوله لزوم اداها دليل واحد قد ثبت بمجموع ما ذكرنا انه سبب * وعبارة شمس الائمة ولهذا لا يجوز تعجيلها قبل الوقت ويجوز بمدخول الوقت مع تأخر لزوم الاداء بالخطاب (فان قيل) لا يفهم من وجوب العبادة سوى وجوب الاداء ولا خلاف ان وجوب الاداء بالخطاب الذي يكون واجبا بسبب الوقت (قلنا) الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع تغلفا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في الصوم فانه منبر وعقلاق كل يوم وجد الاداء ولم يوجد في رمضان يكون ضرراً واجبا بسبب الوقت

وما بين هذا وبين قول

من قال ان الزكوة

تجب بايجابه وملك

المال سببه وانقصا

يجب بايجابه والقتل

الحمد سببه فرق وليس

السبب بعلة والدليل

عليه انها اضيفت الى

الوقت قال الله تعالى

اقم الصلوة لدلوك

الشمس فانسبها باللام

اقوى وجوه الدلالة

على تعلقها بالوقت

وكذلك يقال صلوة

الطهر والقبر وعلى

ذلك اجاع الامة

ويتكرر بتكرار الوقت

وبطل قبل الوقت

اداءه ويصح بعد

هجوم الوقت ون

تاخره وما فقد تقدم

ذكر احكام هذا القسم

فيما يرجع الى الوقت

سواء وجد الخطأ بالاداء لوجود شرطه هو التمكن من الاداء ولم يوجد وذكر الشيخ ابو المعين
 رحمه الله في طريقة الخلقة ان اللام في قوله تعالى «اقم الصلوة» لداء ك الشمس و قوله عليه السلام
 صوموا لرؤيته ما يستلزم تحليل لانها لا تصلح لذلك اذ هي داخله على الرؤية دون الوقت وهي ليست
 بعلة بالاجماع فلم تدخل فيه اولى ان لا تكون علة فان قلتم المراد ما يثبت بالرؤية وهو الشهر قلنا
 اتعنون به ان الوقت الذي وجدت فيه الرؤية سبب لصوم جميع الشهر اتعنون ان كل يوم سبب
 على حدة للصوم * فان قلتم بالاول فقد اقررتم بطلانه * وان قلتم بالثاني فكيف عبر بالرؤية من
 هذه الاوقات وهل في اللفظ ما ينفي وضعا او دلالة ان تذكر الرؤية ويراد منها جزء من يوم يوجد
 بعد ثلثين يوما او عشرين من وقت الرؤية * فان قلتم نعم فقد ادعيتم ما يعرف بكل جاهل بطلانه
 «وان قلتم لا فقد ابطاتم الاستدلال بالخبر» وكذا في قوله تعالى «اقم الصلوة لدلوك الشمس» ايش
 تعنون بهذا ان العلة هي وقت الدلوك ام جزء واحد من الزمان هو معدوم عند الدلوك * فان قلتم
 بالاول فقد تركتم مذهبكم * وان قلتم بالثاني فقولوا دلالة في الدلوك الذي هو فصل الشمس
 في زمان مخصوص على زمان اخر يوجد بعده من غير تعيين بل على اجزاء متجددة تبين بعضها
 شيئا عند اتصال الاداء به على ما هو المذهب عندكم افيهدا ليل على ما زعمتم من حيث العقل ام من
 حيث الثقة فاقى الامر بين ادعيتم كلتم بانه ولن تقدر واعليه * قال ثم ورد الحديث ابيان ان
 الصوم المأمور به في الشرع بقوله تعالى «من شهد منكم الشهر فليصمه» فيؤدى في الشهر بمداء ما به
 في الزيادة والقصان وبني الامر فيه على الرؤية دون العدد الاداء تعذر الوصول الى معرفة
 العدد برؤية الهلال فيثبت تكمل العدة ثلثين يوما ابقاء لما كان على ما كان لبيان العلة للوجبة
 للصوم * وكذا قوله تعالى «اقم الصلوة لدلوك الشمس» لبيان وقت اداء الصلوة الواجبة بقوله
 تعالى «اقم الصلوة» لا لبيان السبب * ويجوز اللام للوقت كثير شائع في الشرع والفتا قال عليه
 السلام «استحاضة تؤصل لكل صلوة» اي لو قتل كل صلوة قالت الخنساء (شعر) تذكر
 في طلوع الشمس صبرا * واذكره لكل مغيب نفس * اي لو قتل مغيبها * ويمكن ان يجاب
 عنه بان ورود اللام للتعليل اكثر من ورودها بمعنى الوقت وقد تأيد كونها للتعليل
 بتكرار الحكم عند تكرره وازافة الواجب اليه شرعا وعرضا فعملت على التعليل * وما ذكر
 من الترددات و ارد على تقدير كونها بمعنى الوقت ايضا لان وقت الرؤية ليس بوقت
 الصوم بالاجماع وكذا زمان الدلوك وهو ساعة لطيفة لم تبين لوقت الصلوة ولا دلالة لها
 على الزمان الذي وجد قيل صيرورة الظل مثلا ومثلين فكل جواب له منها فهو جواب لنا قوله
 (وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصابه) اي نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال مثل
 عشرين مثقالا في الذهب و ما في درهم في الفضة وخمس ذود في الابل واربعين شاة في الغنم *
 مضاف الى المال والغنى قال عليه السلام «ها تاربع عشور اموالكم» وقال عليه السلام «لا صدقة الا
 من ظهر غناه واقنى لا يحصل باصل المال ما لم يبلغ مقدارا واحوال الناس في ذلك مختلفة فقدر
 بالنصاب في حق الكل» وينسب اليه بالاجماع فيقال زكوة المال ونصاعف بضاعته الصب في

وسبب وجوب
 الزكوة ملك المال
 الذي هو نصابه لانه
 في الشرع مضاف الى
 المال والغنى تنسب
 اليه بالاجماع فيجوز
 تعييلها بعد وجود
 ما يقع به انفى غير ان
 القنى لا يقع على اكتمال
 والبسر لا مال وهو
 تام ولا مائلا بالزمان
 فاقم الحول وهو المدة
 التامة لاستفناء المال
 مقام التام صار المال
 الواحد بمقدار النماء
 فيه بمنزلة المتجدد
 بنفسه فيكرر
 الوجوب بتكرر
 الحول على انه متكرر
 بتكرر المال في التقدير

وقت واحد ايضا ، ويجوز تعجيله بعد وجود ما يقع به الغنى وهو ملك النصاب فدل انه سبب لان جواز الاداء لا يثبت قبل السبب الا ترى انه لو ملك ما دون النصاب فقبل الزكاة ثم تم له ملك النصاب وحال الحول لا ينوب المؤدى عن الزكاة لعدم السبب ، وقوله خيران الغنى جواب عما يشال لمحقق السبب بملك النصاب ، وبذلك الغنى ينبغي ان يجب الاداء في الحال ولا يتأخر الى مضي الحول ، فقال اصل الغنى وان كان يثبت بملك النصاب الا ان تكامله متوقف على التمام لان الحاجة الى المال تتجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن تاميا ففيه الحوايج لا الحاجة عن قريب واذ كان تاميا عين النماء لدفع الحوايج ففي اصل المال فاضلا عن الحاجة فيحصل به الغنى ويؤدى سر عليه الاداء منه فشرط انما لجوب الاداء تحقيقا لغنى واليسر الذين ثبتت هذه العبادة عليهم والاعمال بالازمان فاقم الحول مقام التمام لانه مدة مستجمعة لفصول الاربعة المختلفة التي لها تأثير في حصول التمام من حين السائمة بالدر والنسل ومن اموال التجارة بالربح بزيادة القيمة فثبت الناس في كل فصل الى ما يناسبه فصار مضى الحول شرط لجوب الاداء ، ثم يلزم على ما ذكرنا ان يتكرر الشرط لا يتكرر الواجب وقد يتكرر الوجوب ههنا في مال واحد باعتبار الاحوال المتكررة فاشار الى الجواب عنه قال المال الواحد يتجدد التمام فيه بمنزلة التجدد بنفسه لان المال بوصف التمام صار سببا لوجوب فيكون يتجدد بمنزلة تجدد المال كالأرأس في صدقة الفطر لما صار سببا بوصف المؤنة صار بمنزلة المتجدد يتجدد المؤنة ففرقان تكرار الوجوب باعتبار تكرار السبب تقدير اقله (وسبب وجوب الصوم) يعنى صوم شهر رمضان واللام العهد ايام شهر رمضان ، اتفق المتأخرون من مشايخنا مثل القاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة والشجى المصنف وصدر الاسلام ابى اليسر على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتركه ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك ، فذهب الامام شمس الائمة المرخى رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام والبالى متمسكان بالشهر اسم لجزء من الزمان ، مشتمل على الايام والبالى وانما جعله التسرع سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهى ثابتة للايام ، والى ايجبا والدليل عليه ان من كان مفقدا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح مضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء ، وكذلك المجنون اذا افاق في ليلة ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضى الشهر يلزمه القضاء ، وكذلك نية اداء الفرض تصح بعد وجود الهيلة الاولى بغروب الشمس قبل ان يصبح ، وعلوم ان نية اداء الفرض قبل تصور سبب الوجوب لا تصح الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لا تصح نيته ، ويؤدى قوله عليه السلام صوموا للرؤية فانه نظير قوله تعالى اقم الصلوة لداؤك الشمس ، ولا معنى لقول من قال لو كان سببا لجاز الاداء فيه لان صحة السبب لا يتوقف على تمكن الاداء فيه فان ناسا في آخر الوقت يلزمه فرض الوقت وان لم يثبت التمام من الاداء فيه

وسبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اى فليصم في ايامه والوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للاداء والبال لا يصلح له فعل ان اليوم سيده بدلالة نسبتته اليه وتعلقه به وتعلق الحكم بالشئ شرعا دليل على انه سببه هذا هو الاصل في الباب وقد تكرر بتركه ونسب اليه فقبل صوم شهر رمضان وصح الاداء بعده من المسافر وقد تأخر الخطاب به ولهذا وجب على صبي بلغ في بعض شهر رمضان وكافر يسلم يقدر ما ادركه لان كل يوم سبب لصومه بمنزلة كل وقت من اوقات الصلوة وقد صرت احكام هذا القسم

بل الشرط احتمال الاداء في الوقت وهو ثابت ولهذا الواسع في آخر يوم من رمضان بعد الزوال
 اوقبله لم يلزمه الصوم وان ادرك جزء من الشهر لا تنقطع احتماله الاداء في الوقت * وذهب
 القاضي الامام ابو زيد والشَّيخ المصنف وصدر الاسلام ابو اليسرى ان سبب وجوب الصوم
 ايام شهر رمضان دون الالياء اي الجزء الاول الذي لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم
 فيصوم صوم جمع اليوم مقدار ايامه لان الواجب في الشهر اشيء مغايرة اذ صوم كل يوم عبادة
 على حدة غير مرتبط بغيره لا اختصاصه بشرائط وجوده وانعاده بالارتعاع عند طرؤ الناقض
 كالصلوات في اوقات هایل التفرق في الصيام اكرمته في الصلوات فان التفرق في الصلوات
 باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز في وقت المغرب وموت بجسم وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا
 المعنى فيما نحن فيه موجود في زيادة وهي ان ين كل يومين وقتا ليصلح للصوم لاداءه ولا قضاء لما
 مضى ولا تعلاوا اذا كان كذلك كان كل عبادة متعلقة بسبب على حدة وذلك بالطريق الذي قلناه
 ولان الله تعالى ادا جعل وقتا سبب العبادة فذلك بيان نرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة
 في الاداء دون الاحتياج فانه صنع الله تعالى فير يستقم الوقت المتأني للاداء شرعا سببا لوجوبه
 فلهذا ان الاسباب هي الايام دون الالياء وهو معنى قول الشَّيخ والوقت متى جعل سببا كان طرفا
 للاداء اي محله كوقت الصلوة لما جعل سببا لوجوبها كان محلا لادائها والمراد من كونه طرفا
 ههنا ان الواجب يؤدي فيه لان الوقت بمضل عن الاداء * واما الجواب عن كلام شمس الائمة
 فهو ان نرف الالياء باعتبار شرعية الصوم في ايامها ممكن شرفها باعتبار النية في الايام وشرعها
 باعتبار كونها وقتا للقيام وصان وكلامنا في سرف يحصل باعتبار السبب وذلك بان يكون محلا
 لاداء سببه * واما عدم سقوط الصوم عن الجنون الذي لم ينفق الا في جزء من الليلة فلا نه اهل
 للوجوب مع الجنون لان السرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا لخرج واضطر الخرج
 في حق الصوم باستتراق الجون جميع الشهر ولم يوجد * واما جواز النية في الليل باعتبار
 ان الليل جعل تأماليوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية بأول اجزاء الصوم
 الذي هو شرط على ما به في مسألة التبيت فثبتت النية في الليل مقام النية المقرنة بأول الصوم
 ولا ضرورة فيما نحن فيه والله اعلم * هذا هو الاصل احتراز عن السرط فان الحكم قد يتعلق به
 وجودا ولهذا اي ولا ن كل يوم سبب لوجوب صومه * وقدمت احكام هذا القسم ايضا
 كاحكام الصلوة في باب تقسيم الماء وره في حق الوقت قوله (وسبب وجوب صدقة
 الفطر) رأس يمونه اي يقوم المكلف بكفائه ويحصل مؤته بولائه اي بسبب ولايته عليه
 مثل التزويج والاجارة وغير ذلك * اذ الباء بمعنى مع * ومعنى الولاية تنفيذ القول على
 العيراء القير او ابني * وحاصله ان الرأس بصفة المؤنة والولاية جعل سببا لصدقة الفطر عندنا
 وعند الشافعي رجحانه السبب رأس يلزمه مؤته ويقبه كذا ذكر ابو اليسر * وذكر
 غيره ان السبب هو الوقت عند الشافعي بدليل اضافتها اليه يقال صدقة الفطر وبدليل
 تكررها بتكرار الوقت في رأس واحد * ولكننا نقول الاصل في هذا الباب رأسه
 والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة الاصلية تتعلق بكونه مالك رأسه ووليه فكذا الصدقة
 وكذا رأس غيره يلحق برأسه بمؤنة الرأس بسبب المالكية والولاية ليصير كراسه
 كذا في الاسرار * فاذا عدت الولاية في حق المرأة والابن الزمن البالغ

سبب وجوب
 صدقة الفطر على
 كل مسلم غني رأس
 يمونه بولائه عليه
 ثبت ذلك بقول النبي
 عليه السلام ادوا عن
 كل حر وعبد
 وقوله عليه السلام
 ادوا عن عمون
 وبنايه ان كلمة عن
 لا تنزع الشيء فدل
 على احد وجهين
 اما ان يكون سببا
 ينزع الحكم منه
 او محلا يجب الحق
 عليه فيؤدي عنه
 وبطل الثاني
 لاستحالة الوجوب
 على العبد والكافر
 والفقير فعلم به انه
 سبب ولذلك
 يتضاعف الوجوب
 بتضاعف الرؤس
 واما وقت الفطر
 فنشرطه حتى لا يعمل
 السبب الا نهذا
 الشرط

المعسر لم يجب الصدقة على الزوج والاب وان وجدت المؤنة واذا قدمت المؤنة بان كان للمعسر مال حتى وجبت نفقته فيه لم يجب صدقته على الاب ايضا عداي حنيفة وابو يوسف رحهما الله وان وجدت الولاية فان نصح الاسلام خواهر راد مرحة والله وانما اعتبر المعتنين جميعا بالشرع وبدلالة من المعنى اما النصح فلانه عليه السلام قال ادوا عمن تموتون فقد اعتبر المؤنة واما الولاية فلانه عليه السلام لما وجب في الصغار والمالك فقد اعتبر الولاية ايضا فدل انه لا بد من اعتبار المعتنين جميعا واما المعنى فلان الاصل في الوجوب رأس الانسان وانما ينطق رأس غيره اذا كان في معناه الى آخر ما ذكرنا ثبت ذلك اي كون الرأس سببا بقوله عليه السلام كذا وبانه اي بيان ثبوت كون الرأس سببا بهذين الحديثين ان كلمة من لا تزاع السبي اي لا انفصال النبي عن النبي وتقدمه منه يقال ربيت عن القوس واخذت عنه حده اي انفصل عنه الى وبلغني عه كذا اي تعدى وتجاوزته الى واخذت الدر عن الحقة اي زرعنا فيها فيدل اي حرف عن او الحديث على احد الوجهين بالاستقراء اما ان يكون ما دخل عليه من سبب ان تزاع الحكم عنه اي من السبب كما قال ادى الزكوة من ماله وادى الخراج من رصه اي بسببها ويقال ممن عن اكل وشرب اي بسببها وكفوله تعالى هو فلك من فلك اذا جعل الضمير اجراما الى قول مختلف اي يصدر افكهم من القول المختلف فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة الناشئة عن كذا او محال يجب الحق عليه فيؤدي عنه كالدية يجب على القاتل ثم يصح العاقلة عنه الاستعانة الوجوب على العبد لانه لما لم تصور ان يكون مالكا لشيء لانه مملوك استحالة تكيهه عا ليس في وسعه ذلك هو الكافر لا يتمازق به وهو ليس من اهله او الفقير لانه ليس على الجرب خراج فممن ان المراد ان تزاع الحكم من سيده وان ما دخل عليه كلفه من سبب هو ذكر في الاسرار في منلية وجوب صدقة الفطر عن عبيد الكافر ان الوجوب على العبد على اصل الشانعي والمولى ينوب عنه كالفقعة لان النبي عليه السلام لما قال ادوا من كل حر وعبد لم ان الوجوب على العبد اذ لو لم يكن كذلك لما كان اداء المولى من نفسه لانه العبد الا ترى انه لا يقال في الزكوة ادع من الشاة او ادع العبد وانما يقال ادوا من اموالكم ثم ذكر في الجواب عنه ان الوجوب ليس على العبد لانه صار كالجمعة في باب الولاية والمؤنة فلا يتحقق السبب في حقه ومن قوله عليه السلام ادوا عنه على سبيل المجاز فانه من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة الظاهر انها عليه كالفقعة والمولى ينوب عنه ولكن في باطن المعنى فلا وجوب عليه لانه التقى بالهبة فيما ملك عليه والاجراء التي تحتاج الى الشقة مملوكة والصدقة كذلك يجب بسبب الرأس كالفقعة فعلى اعتبار اصل الحلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار امارض على المولى فصحت العبارة بكلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى ولذلك اي ولكن كون الرأس سببا تضاعف وجوب صدقة الفطر بتضاعف الرؤس في وقت واحد ولو كان الوقت سببا لتضاعف تعدد الرأس فدل ان الرأس هو السبب دون الوقت ولكن الوقت شرطه حتى لا يعمل السبب اي لا يجب الاداء الا بهذا السروط وهو الوقت كالصواب لا يظهر عليه في ايجاب اداء الزكوة الا عند من ضي الحال قوله (وانما نسبت الى الفطر) جواب عما قال الشافعي رحمه الله ان اضافتها الى الوقت تدل على انه سبب فقال انما نسبت الى الفطر مجازا باعتبار انه زمان الوجوب فلا يدل على كونه سببا وانما جعلها على الجار لان الاضافة تختم الجار

وانما نسبت الى الفطر
مجازا والنسبة تختم
الاستعارة فلما تضاعف
الوجوب فلا تختم
الاستعارة وبهان
قولنا ان الاضافة
تختم الاستعارة
ظاهر لان الشيء
يضاف الى الشرط
مجازا فلما تضاعف
الوجوب فلا تختم
الاستعارة لان
الوجوب انما يكون
بسبب واهل لا يكون
بغير ذلك وهذا لا
يتصور فيه الاستعارة

وكذلك وصف المؤنة يرجع الرأس في مكانه سببا وقد بينا ﴿ ٣٥٢ ﴾ معنى المؤنة فيه في موضعه وسبب وجوب

الحج البيت لانه يسبب اليه ولم يتكرر قال الله تعالى والله على الناس حج البيت واما الوقت فهو شرط الاداء بدلالة انه لا يتكرر بتكرره غير ان الاداء شرع متفرقا مقبها على امكنة وازمنة ينتمل عليها جلة وقت الحج فلم يصلح تغير الترتيب كما لا يصلح السجود قبل الركوع فلهذا لم يجوز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة واما الاستطاعة بالسال فمطلوب لا يسبب لسا ذكرنا انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره ويصح الاداء منه من الفقر الا ترى انها عبادة بدنية فلا يصلح المال سببا لها ولكسها عبادة هجرة وزيادة مكان البيت سببها

قال ابن تيمية قد يضاف الى الشيء ما يادى ملازمة واضيفت الى الاسلام الذي هو شرطها فقبل جنة الاسلام ويقال بوقولنا لوفاءه على سبيل المجاز فاما تصاعف الوجوب بتضاعف الرأس فامر حقيق لا يقبل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس لفظه كان التصاعف بمنزلة الحكم في كونه دليلا على السببية فان الحكم لا يحتمل ان يتكرر بتكرر الشرط بوجهه وانما يكون اى الوجوب بسبب احواله وقد ذكرنا الفرق بين السبب والعلة فلذلك جعلنا الرأس سببا والوقت شرطها فان قيل اليس يتكرر هذا الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد السبب فقل الم يتكرر بتكرر الوقت بل يتكرر الحاجة والمؤنة ابداً يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فالسرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فجدد الوجوب لاجله وذكر الشيخ في شرح القويم ان الاضافة قد تحققت الى الرأس والوقت فيجب ان يكون لكل واحد منهما حظ من الوجوب بحكم الاضافة وذلك اذا جئنا الرأس سببا والوقت زمان الوجوب فيثبت لكل واحد منهما اتصال بالوجوب لاحدهما من حيث انه سبب وللآخر من حيث انه شرط فاما اذا جعلنا الفطر سببا فلا يبقى للرأس اتصال بالواجب لانه لا يجب على العبد والكافر شي يصلح للرأس شرطاً باعتبار المحللة بل يجب على المولى لاجله فاذا اضيفت الى رأس العبد قاي اتصال يبقى له الواجب فلا وجه لهذا فقيل ان الرأس سبب (فان قيل) فجعل الرأس شرطاً من حيث الوجوب على المولى لان من حيث الوجوب على العبد كما به يتم الوقت شرطاً للوجوب على المولى بسبب الرأس (قلنا) حينئذ لا يتكرر بتكرر الشرط وهو الرأس وانما يتكرر بتكرر السبب وان اتحاد الشرط وقد ذكرنا بتكرر الرأس بالاتفاق فدل ان السبب هو الرأس والوقت شرط الوجوب كوقت الحج * وكذلك وصف المؤنة يرجع الرأس في كونه سبباً لان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤنة فان السبب عليه السلام اجراها بحري المؤنة في قوله «ادوا عن عمون» اى يحملوا هذه المؤنة عنى وجب عليكم مؤنه ثم والاصل في وجوب المؤنة رأس على لاه الوقت فان نفقة العبيد والدواب يجب بالرأس لا بالوقت اذ الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت وكذلك مؤنة الشيء سبب لبقائه وذلك بتصور في الرأس دون الوقت فكان الرأس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والفطر من رمضان شرطه كالاتامة في حق المسافر والمراد بالفطر اليوم لا الفطر من الصوم فانه يكون كل ليلة فيكون المراد فطر مخصوص وهو الفطر في وقت الصوم فانه تصف بماء والليل لا تصف بالصوم شرماً والفطر بناء عليه فكان اليوم وقتاً له * وقد بينا معنى المؤنة منه اى هذا الواجب في موضعه وذكر الشيخ في نسخة من نسخ اصول الفقه التي صنفها ان الانسان يحتاج الى صيانة دينه واصلاحه كما يحتاج الى صيانة نفسه بالاتفاق عليها وهذه الصدقة مؤنة شرعية وجبت لاصلاح عبادة الصوم حيث قال عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائم من الفحشاء والمنكر وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في اشارات الاسرار ان السبب رأس عمونه وبلى عليه والدليل عليه قوله عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائم وطعمة للصائم كينفق قوله طهرة طهرة الى معنى العبادة وقوله طعمة طعمة الى معنى المؤنة فكانت الصدقة مشتقة على الوصفين معنى العبادة والمؤنة فتملكت برأس عمونه وبلى عليه لان الولاية من باب العبادة والمؤنة من باب انعامه ليكون

الحكم على وفاق السبب ولهذا تضاف الى الرأس فيقال زكوة الرأس وتضاف الى الوقت ايضا فيقال زكوة الفطر والمراد به وقته فكانت الاضافة الى الرأس اضافة الاحكام الى اسبابها والاضافة الى الوقت على سبيل الشرطية لانه لم يشرط اذ لو قلت الوقت بسبب كانت الاضافة الى الرأس نسفا * قال وذكر القاضي الامام ابو نصر الزوزني رحمه الله ان السبب كلاهما الرأس والوقت فكان حكمهما ملحقا بملء ذات وصفين * قال والمسائل تستغنى عن هذا الاصل قوله (وسبب وجوب الحج البيت) دون الوقت لانه نسب اليه * ولم يتكرر اي لم يجب الامر لان السبب وهو البيت غير متحدد * قال ابو اليسر ان البيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا لزيارته شرعا فان المكان المحترم قد زار تعظيما له واحتراما الا ان احقره الله تعالى فيكون زيارته تعظيما لله عز وجل لانه * ولان هذا البيت لم يمتد ما لم يخلق فكان نعمة في نفسه فصار سببا لكونه نعمة * واما الوقت فهو شرط الاداء بشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب للوجوب بدليل انه لا يتكرر بتكرره ولم ينسب اليه ايضا وتوقف صحة الاداء عليه مع اثبات التكرار بتكرره دليل الشرطية * غير ان الاداء لم يكن اجابا عما يقال وقت الحج اشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء غير جائز لاول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء فلم ينسب اليه للوجوب بدلوله لم يكن سببا له لم يكن اضافة الوقت اليه مفيدة وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب * فقال الوقت شرط الاداء كما ذكرنا ويجوز الاداء بعد دخوله لكن هذه عبادة ذات اركان شرعا اذاؤها بغير فاسق مما على امكنة وازمنة واخص كل ركن بوقت على حدة كما اخص بمكان مخصوص فليجز قبل وقته ما اخص كالاجوز في غير مكانه فلذلك لم يجز طواف الزيادة يوم عرفه فمع انه وقت اداء الركن الاكبر وهو الوقوف ولم يجز يوم الثاني في اليوم الاول والاول لا قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص تأدى في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف وسعى في رمضان لم يكن سعيه معتدابه من سعي الحج حتى اداف للزيارة يوم النحر يلزمه السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدابه حتى لم يلزمه اعادة يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز ادائه في اشهر الحج * واما الاستطاعة بالمال فنسب الي شرط وجوب الاداء لا لجوازه فان الاداء صحيح من الفقير وان كان لا يملك شيئا ولا يملكها شرط وجوب الاداء فان السفر الذي يوصله الى الاداء لا يثبت له بدور الزاد والراحلة لا يخرج عظيم وهو مدفوع فمرتان المال شرط وجوب الاداء لانه سبب والدليل عليه ان تفسير الاستطاعة ملك الزاد والراحلة والاداء قبل ملكهما جائز كما ذكرنا لوجود السبب كما يجوز للسافر ان يصوم قبل الاقامة لان السبب قد وجد وكذلك لا يجعد الوجوب بتعدد الاستطاعة ولا يضاف اليها كما لا يضاف الى الوقت ولا يجعد بتعدد فم ان الاستطاعة شرط كالوقت فصار تأويل الآية والله اعلم والله على الناس المستطيعين رحم البيت حقا واجبا بسببه اذا جاء وقت الاداء كذا في التقويم قوله (وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج) الباء تعلق بالنامية وهو احتراز عن الخراج فان سببه الارض بالنامة التقدير * وعند الشافعي الخارج سبب وجوب العشر والارض سبب وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان في ارض واحدة ان كانت الارض خراجية لان

وسبب وجوب العشر
الارض النامية
بحقيقة الخارج لان
العشر ينسب الى
الارض وفي العشر
معنى مؤنة الارض
لانها اصل وفيه معنى
العبادة لان الخارج
السبب وصفه صار
السبب بتعدد وصفه
متجدا في التقدير فلم
يجز التحصيل قبل
الخارج لان الخارج
بمعنى السبب لو وصف
العبادة فلو صح
التحصيل لخلص معنى
المؤنة فلما صارت
الارض نامية اشبه
بتحصيل زكاة السائمة
والامل لعلوفة ثم
اسامها

الصبر يتعلق بالخارج ويكرر بتكرره ولهذا لا يجوز تججيله ولو كان الأرض هي السبب لجار تججيله كالحراج والركوة قبل الحول * ولما أنه ينسب إلى الأرض يقال عشر الأرضى والأرض بوصف به يقال أرض عشرية والسبب يضاف إلى سببه في الأصل وتصف السبب بحكمه والدليل عليه أن هذا حق مالي وجب لله تعالى وكان سببه مالا لا يبا والخسارج غير موصوف بصفة الثماء بل معد للارتفاع والاتلاف إنما الأرض هي الموصوفة بالإنماء الأرض على وجهين تمام حقيقى وهو الخارج ونماء حكمى وهو التمكن من الانتفاع والراحة وكل واحد منهما يصلح سببا لوجوب حق الله تعالى كما في الزكاة فانها تارة تجب بنماء حقيقى وهو نماء الاسامة من الدر والنسل وتارة تجب بالثماء الحكمى وهو كون المال معدا للتجارة فالصبر يتعلق بالثماء الحقيقى لانه قد يبرجز من الخارج فلا يمكن ادائه الا بعد تحقق الخارج والخارج مقدر بالدرهم فيجاز ان يكون متعلقا بالثماء الحكمى * وفي العشر معنى المؤنة اى وجوب العشر معنى مؤنة الاراضى * لانها اى الاراضى اصل في وجوبه يعنى اذا وجب العشر يجب مؤنة للأرض حتى لا يشترط فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم بقاء العالم الى الخين الموعود وسبب بقاءه هو الأرض فان القوت منها يخرج فوجب العشر والخارج عبارة لها وثقة عليها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعارة دورهم وعارة الاراضى وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليشكروا من اقامة النصرة * والعشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم هم الذابون عن حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر * انكم تصرون بضعفائكم * فكان الصبر فاليهم صرفا الى الارض وانما عليها فهذا هو معنى المؤنة فيه * وفيه معنى العبادة ايضا باعتبار كون الواجب جراً من الثماء قليلا من كثير كزكاة تتعلق بالمال النامى بهذه الصفة فاشتغل على معنى المؤنة والعبادة ولما كانت الأرض التى هي سبب لوجوبه اصلا والثماء الذى يتعلق به معنى العبادة وصفاتها كان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة فيه تباعوقوله وصار السبب بمحدد وصفه متبجدا جواب عن استدلال الخصم يعنى تكرر الواجب عند تكرر الخراج باعتبار تجديد الأرض به تقدير الا باعتبار ان الخراج سبب كما قلنا في المصاب الواحد بتكرر الحول والرأس الواحد بتجدد الفطر ولا يتكرر الخراج في سنة واحدة لان انماء التقديرى غير متكرر * ولم يجز اتجيل اى تججيل العشر قبل الخراج لان الخراج لما جعل بمعنى السبب لوصف العبادة في الصبر كان اتجيل قبل الخراج مقوتا لمعنى العبادة عنه وبطلاله لاستحالة حصول السبب قبل السبب واذا بطل معنى العبادة عنه بقى مؤنة خالصة متعلقة بالأرض وحدها وهذا تغيير له فلا يجوز فصار تججيل العشر قبل الخراج كتججيل الزكاة في الابل الخوامل والعلوفة قبل الاسامة بخلاف الخراج فان تججيله يجوز لانه مؤنة محضة ولا يؤدى اتجيل فيه الى تغيير كما يجوز تججيل الزكاة بعد ملك المصاب السامى لانه لا يؤدى الى التعبير قوله (وكذلك سبب الخراج) اى وكان سبب

وكذلك سبب الخراج
الا ان الثماء معتبر
في الخراج تقديره
لا تحقيقا بالتمكن به
من الزراعة

العشر الأرض سبب الخراج الأرض التامة ايضا لكن التام معتبر في الخراج تقدير الانحقيقا
 بالتمكن من الزراعة لما قلنا ان الواجب من غير جنس الخراج فلا يتعلق بحقيقة الخراج وعلق
 بالتمكن من الزراعة لتلاشع حق القابلة * فصار مؤنة باعتبار الأصل أي باعتبار تعلقه بأصل
 الأرض كإتيان في العشر * وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من طلب التام بالزراعة لان
 الاشتغال بالزراعة عارة الدنيا واعراض من الجهاد فيصلح سبب المذلة التي هي نوع عقوبة لان
 عارة الأرض من صنيع الكفار وما دلتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك في قوله عز اسمه * وأثروا
 الأرض وعروها أكثر مما عروها * وقال عليه السلام * اذا تابعتهم بالعين واتبعتم اذا تاب
 ذلتهم وظهر عليكم عدوكم * ورأى النبي عليه السلام شيئا من آلات الزراعة في بيت فقال ما دخل
 هذابت قوم الادلوا ولهذا كان أصل الخراج على الكفار حيب لم يقبل الاسلام واشتغل بمجارة
 الدنيا فوضع عليهم الخراج لضرب من المذلة كما وضعت الجزية على رؤسهم لذلك والخراج في
 الاراضي اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام الان المبرح نقل منه الى العشر في حق المسلم
 وواجب الصرف الى مصارف الزكاة ليتصل به نوع عبادة تكملة للحسين ولهذا لا يبدأ
 الخراج على المسلم لان فيه نوع صفار ومذلة وجاز البقاء باعتبار المؤنة * ولا يقال بان وجود
 الخراج لا ينفك عن الزراعة ومع ذلك يجب العشر لانه اعتبر في حق وجوب العشر اكنساب
 المال فقط كما كتب مال يجب فيه الزكاة لان عارة الدنيا والاشتغال بها في حق الكفار اصل
 وفي حق المسلم عارض فلا يعتبر العارض في جعل العشر عقوبة * ولان الاشتغال بالزراعة مع
 الاراض من الدين والجهاد سبب المذلة لانفس الزراعة قال عليه السلام * اطلبوا الرزق في
 خيايا الارض * ولا يتحقق العارض في حق المسلم فكانت اكنسابا * ولان معنى الزراعة غير
 معتبر في العشر حتى وجب العشر ان خرج من الارض شيء من غير ان يزرع * ولذلك لم يجتمعا
 هنداى ولان سبب كل واحد منهما الارض التامة لا يجتمع العشر والخراج في ارض واحدة
 وجوب لان كل واحد منهما في العشر معنى العبادة وفي الخراج معنى المذلة والعقوبة وسبب
 واحد لا يجب حكمان مختلفان * وقولهم محل كل واحد مختلف لا يعني معهم شيئا لان المحل قد يكون
 متصدا ايضا للخراج قد يكون قاسمة * وقد روى الاملي في مسنده عن ابي خنيفة عن جاحد بن
 ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم * لا يجتمع في ارض
 مسلم عشر وخراج * وكذلك ائمة العدل والجمهور لم يشعروا بذلك مع كونه احتيالا لا اخذ المال
 قوله (وسبب وجوب الطهارة الصلوة) اختلفوا في سبب وجوب الوضوء فقليل سببه الحدث
 لا الصلوة لان النبي عليه السلام * لا وضوء الا من حدث * هو حرف عن في مثل هذا الموضوع بدل على
 السببية كما قلنا في قوله عليه السلام * ادوا عن تموتون * ولا تكرر بتكرار الحدث تكرر الصلوة
 بتكرر الوقت ولا تكرر بتكرر الصلوة فانه متى قام الى الصلوة وهو طاهر لا يجب عليه الوضوء
 فعلم ان السبب هو الحدث * ولا حتى لقول من قال انه لا يجتمع مع الوضوء فكيف يعمل سببها
 لانها جعلها سببا لوجوب الوضوء لا لخصوله ولانها لا يجتمع مع وجوبه * والصحيح ان
 سبب وجوب الطهارة الصلوة اعني وجوب الصلوة او ارادة الصلوة * لانها هي الطهارة تصاف

فصار مؤنة باعتبار
 الأصل وعقوبة
 باعتبار الوصف
 لان الزراعة عارة
 الدنيا واعراض
 من الجهاد فكان
 سببا لضرب من
 المذلة ولذلك لم
 يجتمعا عندنا وسبب
 وجوب الطهارة
 الصلوة لانها تنسب
 اليها

الى الصلوة شرعا وعرفا بقل طهارة الصلوة وتطهر للصلوة والاضافة دليل السببية في
الاصل * وتقوم بما يثبت الطهارة بالصلوة حتى وجبت وجوب الصلوة وسقطت بسقوطها
وهذا التعلق دليل السببية ايضا هو اى الطهارة شرط الصلوة وما يكون شرطا لشيء كان
وجوبه بوجوب الاصل كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب في الصلوة فان وجوبها
متعلق بوجوب الصلوة وكالشهادة في السكاح ثبوتها بنبوت السكاح ، وهذا لان الشرط تبع
للشروط فيتعلق به فلو تعلق بسبب آخر كان تبعاله فلا يبيح تبع الشرط * ولا نسلم ان وجوب
الوضوء يشترط تكرار الحدث بل يشترط تكرار الصلوة الا ان الحدث شرط وجوبه
كالاستطاعة في الحج لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لحل الصلوة فاذا كانت هذه الصفة
حاصلة لا يؤثر السبب في ايجابه كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة
لا يجب تحصيلها وان وجب السبب فكذا ههنا * والدليل على ان الحدث ليس بسبب ان الوضوء
على الوضوء منسوخ حتى كان نورا على نور وبعد تحقق الحدث لا يجب بدونه وجوب الصلوة
فان الجنب اذا حاض لا يجب عليها الاغتسال ما لم تطهر * حتى لم تجب قصد الكنساء عند ارادة
الصلوة حتى قبل ان من توشأ ولم يصل بذلك الوضوء خاصة ذلك الوضوء يوم القيامة وروى
في ذلك حديث * الا ترى انه اى الحدث ازالة اى الوضوء وتبديل لصفة الطهارة بصفة النجاسة
وما يكون رافعا لشيء ومن يلا له لا يصلح سبب له ولا يتجاملن في وهما ان الطهارة شرط الصلوة
بالاتفاق فيمنع ذلك من اضافتها الى الصلوة لان كونها شرطا لها يقتضى تقدمها كونها مضافة
الى الصلوة وحكمها لا يقتضى تأخرها فلا يمكن اجتماعهما فيضاف الى الحدث لان وجوبها
شرط صحة اداء الصلوة لا وجوب الصلوة فكونها شرطا للاداء لا يمنع من اضافة وجوبها الى
وجوب الصلوة بتغايرهما ولا يقال لو كان وجوبها مضافا الى الصلوة ينبغي ان لا يجوز التوضؤ
قبل الوقت لانه يؤدي الى تقديم الحكم على السبب - لان نقول وجوب الصلوة وارادتها سبب
لوجوب الطهارة لا لشرعيتها ووجوبها لا ينبت قبله الا انه لما توشأ قبل الوقت ودام وصف
الطهارة الى حال الاداء لا يجب عليه اعادة الوضوء لحصول الشرط كما اذا ستر العورة
او استقبل القبلة قبل الوقت واستدام الى حال الاداء اذ الشرط براعى وجوده لا وجوده
قصدا قوله (وسبب الكفارات) اى سبب وجوبها ما ضيفت الكفارات اليه * من امر
دارئى متردد بين حظر وابطاح * مثل القطر في رمضان بصفة الجنابة قائم من حيث انه
يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جنابة على العبادة محظور كذا في شرح
التقويم وفيه وجه آخر يعرف في باب معرفة الاسباب * وقتل الخطاء لانه دارئى الخطر
والابطاح فمن حيث انه لم يقصد القتل بل قصد الصيد ونحوه مباح ومن حيث انه مقصر محظور
* وقتل الصيد قائم مباح من حيث انه اصطيد ومحظور من حيث انه جنابة على الاحرام
* وكذا الارتفاق باليس والطيب والاهل فان هذه الاشياء حلال في ذواتها الا انها حرمت
عليه لمضى في غيرها وهو تحقيق معنى السفر فان العادة جرت ان المسافر لا يتبع باهله وماله الا
بمدلوله بحاله والله تعالى حرم التمتع بهذه الاشياء في هذا السفر لتحقيق معنى السفر فكانت حراما
لعنى في غيرها فاندارت بين الخطر والابطاح فصلحت سببا للكفارة ولهذا لا يجب شيء من

وتقوم بها وهو
شرطا فتعلق بها
حتى لم يجب قصدا
لكن عند ارادة
الصلوة والحدث
شرطه بمنزلة سائر
شروط الصلوة
ومن الحال ان يجعل
الحدث سببا الا ترى
انه ازالة له وتبديل
فلا يصلح سبب له
واما اسباب الحدود
والعقوبات فان سبب
اليه من قتل وزنا
وسرقة وسبب
الكفارات مانسب
اليه من امر دارئى
حظر وابطاح مثل
القطر وقتل الخطاء
وقتل الصيد

الكفارات على الصبي فانها لما كانت دائرة بين العباد والمقوي بالعبادات شرعت ابتلاء الصبي ليس من اهل الابتلاء والعقوبات شرعت جزاء فعل محظور وفعله لا يوصف بالخطر فلا يجب الكفارة عليه كذا ذكر الشيخ رحمه الله * واليمين * واليمين سبب للكفارة بخلاف لاضافة الكفارة اليها شرطا وهي قال الله تعالى * ذلك كفارة ايمانكم * ويقال كفارة اليمين لانها سبب بصفة كونها معقودة عندنا وشرط وجوبها فوات البر وموجبها الاصل وجوب البر والكفارة وجبت خلفا عنه بدفواته ليصير باضيارها كما * ثم على بره * وعند الشافعي رحمه الله هي سبب بصفة كونها مقصودة ويجب الكفارة بها اصلا لخلافها عن البر وشرطها فوات الصديق من الخبر الذي عقد عليه اليمين فيجب الكفارة في القموس لوجود الشرط * هو يقول الكفارة * واخذة شرعت ستر الذنب ومحو اللائم فيمعلق بارتكاب محظور وهو حرمته اسم الله جل جلاله كاتبه تجب بارتكاب الذنب ومحو الائم التمسك لا يحصل الا من قصد ما خرج الشرع القوم من السببية لعدم القصد وبقيت القموس والمنعقدة سببين للكفارة باعتبار صفة القصد واليه اشير في قوله تعالى * لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم * وقلنا نحن لما كانت الكفارة مشتملة على صفة العبادة والعقوبة لكونها عبادة في ذاتها وكونها اجزية استدعت سببا دائرا بين الخطر والاباحة كما قلنا ولم يوجد ذلك الا في المنعقدة فيكون اليمين بصفة كونها معقودة سببا للكفارة ثم ان الخالف لما اكد المحلوف عليه بذكر اسم الله تعالى حرم عليه حرمته والاحتراز عن الهتك لا يحصل الا بالرفوج البر واليمين احتراز عن الوقوع في الحرم كما وجب الكف من الزنا فرار عن الوقوع في الحرم فاذا فوات البر وحصل الهتك وجبت الكفارة خلفا عن البر ليصير كان لم يمت باء الكفارة ودفع الهتك فهذا هو تمحيق معنى الخلقة فيها * فان قيل الخلف يجب بالسبب الذي وجب به الاصل فلا بد من ان يكون قائما لينت الخلف به او لا ثم مقام مقام الاصل وهما اليمين قد انحلت بالحنث وصارت معدومة فكيف يجعل سببا لكفارة * قلنا هذا يلزمك ايضا فانك تجعلها موجهة للكفارة عندا لحلت لاقبله فكيف تقول بالوجوب حالة الانحلال * ثم تقول انها قد انحلت في حق البر لفواته وصارت سببا للكفارة الآن فهي مخلة معدومة في حق الحكم الاصل وهو البر وهي قائمة لتصير سببا للكفارة فكانت واجبة بذلك السبب بعينه ولكنه بطل في حق البر وانقلب سببا للكفارة الا ان من شرط انعقاد سبب الكفارة ان يكون منعقدا لوجوب البر ابتداء * لان الكفارة خلف عنه فيصير البر بعد فواته مبق بالكفارة وباق الكلام مذ كور في اشارات الامرار قوله (ونحوها) مثل الظاهر فانه من حيث انه كان طلاقا مباح ومن حيث انه منكر من القول محظور فيصلح سببا للكفارة * وذكر الشيخ ان الظاهر مع العود سبب للكفارة فان الظاهر محظور والعود مباح فاذا اجتمع صار السبب دائرا بين الخطر والاباحة قال الله تعالى * والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا * الآية اضاف اليها * وانما ذكر بكلمة ثم وهي كلمة التراخي لان المظاهر عزم على التحريم والظاهر ان من عزم على نفي لا يرجع من ساعته فادخل كلمة التأخير بناء على

واليمين ونحوها
وقتل العمد واليمين
القموس واشباه
ذلك لا يصلح سببا
للكفارة ويفسر
ذلك في موضعه ان
شاء الله عز وجل

العادة وتفسير ذلك اى بان كون هذه الاشياء دائرة بين الحظر والاياحة اويان ان الحمد والقموس واشباههما لا يصلح بها * نذكره في موضعه اى في الميسر كان تصنيفه بعد تصنيف هذا الكتاب اوفى هذا الكتاب بعد باب القياس قوله (وسبب المعاملات) اى سبب شرعيتها تعلق البقاء المقنن اى المحكوم من الله تعالى واللام للهدى * بتعطيلها اى مباشرتها من قولك فلان يتعطى كذا اى يخوض فيه ويتناولها * فان قيل لما كان البقاء متعلقا بما كانت هى سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها * قلنا وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء واختاره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا * وبانه ماذكر المشايخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد ونسب الائمة والشيخ المصنف رحمهم الله ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون بقاء الجنس وبقاء النفس بقاء الجنس بالناسل وذلك بايان الدكور الالام في مواضع الحرب فشرع له طريق يتأدى به ما قدر الله عروجه من ضرر ان يتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازواج بلا شركة لان في التلة الفساد اوفى الشركة ضياعا فان الاب متى اشبهت بتعذر ايجاب المؤنة عليه وليس للام قوة كسب الكفيات في اصل الجيلة * وكذا الطريق لبقاء النفس الى اجله غير اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس لكفائتها لا يكون حاصل في يدها وانما يتمكن من تحصيله بالمال فشرع سببا اكتساب المال وسببا اكتساب ما فيه كفاية لكل احد وهو التجارة من راضى لافى التعاليم من الفساد والله لا يحب الفساد * هذا الذى ذكرناه طريقه القاضي الامام ابي زيد وابعه فيها ما مائة المتأخرين من المشايخ * فالمتقدمون من اصحابنا فقالوا اسبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى اسدى الى كل واحد من انواع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها او واجب هذه العبادات علينا بازلها ورضى بها شكر السوايف نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروح عن شكر نعمه وان قلت مدة عمره وان طال * وهذا لان شكر العمة واجب بلا شك عقلا او نصا على ما قال تعالى * ان انكر لى ولو الديك * وقال عليه السلام * من ازلت عليه نعمه فليس شكرها فى نصوص كثيرة وردت فيه وكل عبادة صالحة لكونها شكر العمة من النعم وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ما روى انه عليه السلام صلى حتى تورمت قدماء فقبل له ان الله قد غفرلك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال * افلا اكون عبدا شكورا * اخبرنا يعصلى الله تعالى سكر اهل ما نتم عليه * ثم نعم الله تعالى على عباده اجناس مختلفة * منها بعبادة من العلم وشكره بالعقل والحواس الباطنة * ومنها الاعضاء السليمة وما يحصل له بها من القلب والانتقال من حالة الى ما خلفها من نحو القيام والقعود والانحاء * ومنها ما يصل اليه من منافع الالطمة الشهية والاستمتاع بصنوف المأكولات * ومنها صنوف الاموال التى بها يتوصل الى تحصيل منافع النفس ودفع المضار مما فعلى حسب اختلافها وجبت العبادات * فالايان وجب شكر النعمة الوجودية والطقى وكالالعقل الذى هو انفس المواهب التى اخص الانسان بها من بين سائر الحيوانات وغيره من المخلوقات وجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر المزم واجب فكان المم مرفا له وجوب شكر المزم بواسطة آلة المعرفة وهى العقل وهذا

وسبب المعاملات
تعلق البقاء المقنن
بتعطيلها وبقاء معلق
بالنسل والكفاية
وطريقها اسباب
شرعية موضوعة
للملك والاختصاص

معنى قول الناس العقل موجب دليل ومعرف اوجوب الايمان بالنظر في سببه وهو الثم والعقل *
 ووجبت الصلوة شكر النعمة الاضواء السليمة فيعرف بما يلحقه من المشقة قدر الراحة التي ياتها
 بالتقلب على حسب ارادته اذ النعمة بمجولة فاذا فقدت عرفت * ووجب الصوم شكر النعمة انقضاء
 الشهوات والاستمتاع بها مدة فيعرف بما يقاسى من مرارة الجوع وشدة الطمأ في الهواجر
 قدر ما يتناول من صوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة * ووجب الزكاة شكر النعمة المال
 فيعرف بما يجد طبيعته من المشقة في زوال الحبوب الى ما لا يتحمل له منه ولا تكثر له عددا
 ولا يطعم منه مكافاة قد ماحول من اصناف المال واوقى من النشطة في فتونها * ووجب
 الحج شكر النعمة ايضا فان الله تعالى لما اضاف البيت الى نفسه كرامته و اظهار السر فصار
 امان الخلق لمرته فوجب زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من التيران وليعرف
 بمفاسدة شائد السفر قدر القلب في الم في حالة الاقامة بين الامل والاولاد فبما ذكرنا
 ان اسباب هذه العبادات النعم * والى هذا الطريق ما ل صدر الاسلام ابو اليسر وسبح الاسلام
 علاه الدين صاحب الميزان من المتأخرين * والله اعلم * وادق فرغنا عن شرح القسم الاول من
 الكتاب * بتوفيق الملك العزيز الوهاب * كاشفين للعجب عن حقائق معانيه * رافعين
 للاستسار عن دقائق مبادئه * فلتنقل الى تحقيق القسم الثاني وتقرير * مستمدين لتوفيق
 من الله عز وجل على تهديته وتقريره * شاكرين له على نعمه وافصاله * وواصلين على خير
 البرية محمد وآله * والحمد لله والاولا وآخر

باب بيان اقسام السنة

انما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر كاذر غيره لان لفظ السنة شامل لقول الرسول وعمله
 عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول والمحاسبة على ما مر به والشئ قد الحلق بآخر
 هذا القسم بيان افعال النبي عليه السلام واقتوال المحاسبة رضوان الله عليهم فاختار لفظ
 تشمل الكل * ثم السنة والمراد بها قول الرسول هما تساركة الكتاب في الاقسام المذكورة
 من الخاص الى القضي لان قوله عليه السلام حجة نزل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه
 الفصاحة والبلاغة فيمرى فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانها بها لانها
 فرع الكتاب في كونها حجة * وتمازق في طرق الاتصال النافا الكتاب ليس له الا طريق
 واحد وهو التواتر والسنة طرق مختلفة كما ستقف عليها فهذا الباب وهو الذي شرع فيه
 الى باب المعارضة لبيان تلك الطرق وما يتعلق بها * وقوله ويختص السن به تأ كيدوا ليقال
 التواتر لا يختص بالسن بل هو وجود في الكتاب فكيف يصح ابراده هما * لانا نقول
 اختلاف الطرق يختص بالسن والتواتر داخل في الطرق فيصح ابراده * ولما كان هذا القسم
 كلاما في اخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر واقسامه * فقول الخبر يطلق على قول مخصوص
 من الاقوال ويطلق على الاشارات الخالية والدلالات الالهية كما يقال اخبرني عيناك * ومنه
 قول ابي الطيب * شعر * وكلام الابل عدى من يد * فخبير ان الماثوية تكذب * ولكه

باب بيان اقسام

السنة

قال الشيخ الامام
 رضى الله عنه اعلم
 ان سنة النبي عليه
 السلام جامعة للامر
 والهي والخاص
 والعام وسائر الاقسام
 التي سقى ذرها وكانت
 السنة فرما لكتاب
 في بيان تلك الاقسام
 باحكامها فلا نعيدها
 واتما هذا الباب لبيان
 وجود الاتصال وما
 يتصل بها فيما فارق
 الكتاب ويختص

السن به وذلك اربعة
 اقسام قسم في كيفية
 الاتصال نامن رسول
 الله عليه السلام وقسم
 في الانقطاع وقسم
 في بيان محل الخبر
 الذي جعل حجة فيه

حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند اطلاق لفظ الخبر دون الثاني * واختلفو في تحديده
 قليل انه لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضوع الذي يحسن فيه
 الخبر ويقرق يده وبين الموضوع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحجة في متصورة ضرورة
 لما كان كذبا * ورد بان العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر
 بدمر فتهما اما قبل ذلك فغير مسلم * وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب *
 وقيل يدخله التصديق والتكذيب * وقيل يحتمل الصدق والكذب * واعترض على هذه
 الحدود بان خبر الله تعالى وخبر رسوله لا يدخلهما الكذب ولا التكذيب ولا يحتملان الكذب
 ايضا فلا تكون جامعة * ولان صاحب الحد الاول وهو الجبايى ومن تابعه عرف الصدق
 بانه الخبر الموافق لخبره والكذب نقيضه فكان تعريفه الخبر بالصدق والكذب دورا * وقيل هو
 كلام غيد بنفسه اضافة مذكور الى مذكور بالنفي او بالاثبات * واعترض عليه بانه ليس بما يقع
 لدخول نحو قولك الفلام الذي لزيد او ليس لزيد فيه لانه كلام عند صاحب هذا الحد هو ابو
 الحسين البصري اذ الكلمة عنده كلام * وغنار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين
 حكم فيه نسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية بحسن السكوت عليهما * وانما قل امرين دون
 كلمتين او لفظتين ليشتمل الخبر الغساقى * وقال حكم فيه نسبة الخبر ما تركب من خبر نسبة * وقال
 يحسن السكوت عليهما الخرج المركبات التقيدية * وقيد النسبة بالخارجية لخرج الامر ونحوه اذ
 المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقت وبكذبها ان
 خالفتها وليس للامر ونحوه ذلك * ثم انه ينقسم اقسام ثلاثة خبر يعلم صدقة يقين مثل خبر الرسول
 والخبر الموافق للكتاب ونحو ذلك وخبر يعلم كذبه يقين اما بضرورة العقل او لظنه او الحس
 والمشاهدة كن اخبر من الجمع بين الضدين واخبر بما يحسن بخلافه واخبر بما يخالف النص
 الفاطم من الكتاب والسنة ونحو ذلك * وخبر يحتمل الصدق والكذب وهو على مراتب
 ما تركب جانب صدقه كخبر العدل * وما تركب جانب كذبه كخبر الفاسق * وما استوى طرفاه
 كخبر المجهول * فن القسم الاول الخبر المتواتر وهو خبر جماعة مقيد بنفسه العلم بصدقه وقيد
 بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل
 او دل قول الصادق على صدقهم * والتواتر لعدة متابع امور واحد بعد واحد مأخوذ من الوتر
 يقال تواترت الكتب اى جاءت بعضها في اربعض وتراوترت ان خبران تقطع ومنه جاؤ اتزى اى
 متتابعين واحدا بعد واحد * وانما قيد الشيخ التواتر بقوله اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لانه في بيان التواتر من السنة اذ هو في بيان اقسامها فاما تعريف نفس التواتر بالطرالى ذاته
 فلا يحتاج الى هذا القيد كالخبر من البلدان القاصية والموثوق بالماضية * ثم اتفقوا على ان من شرطه
 تكثر الخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضعة وهو معنى
 قوله لا يتوهم تواطؤهم اى توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما خبروا عما ليس بمسند الى الحس
 لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد لو اخبروا عن حدث العالم لا يحصل لنا بالخبر عنهم *
 وان يكون الخبرون في الطرفين والوسط مستوين في هذه الشروط اعني في الكثرة والاستناد
 والاشهر بقوله ويدوم هذا الحدواختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم قليل هو خمسة لان

وقسم في بيان نفس
 الخبر فاما الاتصال
 برسول الله عليه
 السلام فعلى مراتب
 اتصال كامل بلا شبهة
 واتصال فيه ضرب شبهة
 صورة واتصال فيه
 شبهة صورة ومعنى
 اما المرتبة الاولى فهو
 التواتر وهذا

﴿ باب التواتر ﴾

قال الشيخ الامام
 رضى الله عنه الخبر
 المتواتر الذى اتصل
 بك من رسول الله
 صلى الله عليه وسلم
 اتصالا بلا شبهة حتى
 صار كالعائن المسموع
 منه

مادونها كارية بيضة شريفة يجوز للقاضي مرضها على الزكينة ليحصل ظلية الظن ولو كان العلم حاصلًا يقول الأربعة لما كان كذلك * وقيل اثنا عشر بعدد نبياء بني اسرائيل فانهم خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم * وقيل اربعون بقوله تعالى * يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين * وكانوا اربعين فلولا ما يفيد قولهم العلم لم يكونوا حسبًا لاحتياجه الى من يتواتر به امره * وقيل سبعون لقوله تعالى * واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا * وانما خصهم بالامر ولا يخفى ان هذه تمكيمات فاسدة وانما تمسكوا به ليس شبهة فضلاً عن صحة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذا من عدد يقرض حصول العلم به لقوم الا يمكن ان لا يحصل به لآخرين وللاولين في واقعة اخرى ولو كان ذلك العدد هو الصابط لحصول العلم لما اختلف وانما يصح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده فحصول العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد توافقه على الاخبار لانا نستدل بكمال العدد على حصول العلم * والدليل على انه غير مختص بعدد انما قطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلاً بل وكفاً لنفسنا معرفة ذلك العدد الحالة التي يكمل فيها لم نجد اليها في العادة سبيلاً لانها تحصل بتزاد الظنون على تدريج حتى يكمل كمال العقل بالتدريج وكما يحصل الشيع بالاكل والرى بالما والسكر بالخير والتدريج هو قوة البشرية قاصرة عن الوقوف على مثل ذلك * ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها متفق عليها وبعضها يختلف فيه بقوله لا يتوهم تواطؤهم وقوله ويدوم هذا الحد ويشير كل واحد الى شرط متفق عليه كاذكرناه وقوله وذلك اي صبره وبمؤلة المجموع ان يرويه قوم لا يخصص عددهم يشير الى اشتراط خروج عدداً جديدين عن الاحصاء والحصر واليه ذهب قوم لانهم حتى كانوا محصين كان لا مكان التواطؤ مدخل في خبرهم مادة فشرط خروجهم عن الاحصاء والحصر فذلك الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الجميع او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدقتهم عن الجميع او عن الصلوة بحصول العلم خبرهم مع كونهم محصورين * وقوله وعداتهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا للصدق والتحقيق والكفر والفسق مطلقا للكذب والمجازفة فشرط عدمهما هو عند العامة ليس بشرط للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا واشتد ملكهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا اكفارا باخبار او قوله وتبين اماكنهم اي باعد هاشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم او اولادهم ومجتمعاتهم وهو مختار البعض لانه اشتد تأثيره في دفع امكان التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط ذلك ايضاً لحصول العلم باخباره متوطني بقعة واحدة او بلدة واحدة * ولا اشتراط الكثرة الى كمال العدد كما ينبغي دفع هذا الامكان وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقطع للاحتمال واطهر في الانزام على الخصوم لا لانها شرط حقة بحيث توقف ثبوت العلم بالتواتر عليها بل الشرط فيه حقيقة مما ذكرناه بدأ * والدليل عليه انه اجاب عن اخبار الجوس واخبار اليهود بان استواء الطرفين لم يوجد ولم يجب بانهم كانوا اكفرة فلا يكون تواترهم موجبا للعلم حتى صار كالمعنيين المجموع منه اي حتى صار هذا الخبر بمنزلة ما اذا عينت الرسول عليه السلام وسمعت منه بحاسة سمعك وليس لفظ المعنيين في سائر الكتب

وذلك ان يرويه قوم
لا يخصص عددهم
ولا يتوهم تواطؤهم
على الكذب لكثرة خبرهم
وعدايتهم وتبين
اما كنهم ويدوم
هذا الحد فيكون اخره
كاوله واوسطه كطرفيه
وذلك مثل نقل
القرآن والصلوات
الخمس واعداد
الركعات ومقادير
الزكوات

* والمذكور في التكوين ومتى ارتفعت الشمة ضاهى المتصل منه بك بحاسة سمك * ولوقيل
 كالعين والسموع لكن احسن هو يحتمل انه انما ذكر لفظ المعاني لان سماع الكلام مع معاينة التكلم
 والظرالى وجهه اقرب الى الفهم من السماع بدون معاينته وكان ينبغي على هذا ان يصف التكلم
 بالمعاني دون الكلام لانه جمل حركة الشفة التي تدرك بالبصر بمنزلة الكلام فيصح هذا الطريق
 وصف الكلام بكونه معاينا كما يصح وصفه بكونه مسموعا وما شبه ذلك مثل اروش الحيات
 واحداد الطواف والوقوف بمرقات قوله (وهذا القسم) ولما بين تفسير التواتر وشروطه
 شرع في بيان حكمه فقال وهذا القسم اى التواتر من الاخبار يوجب علم اليقين بمنزلة العيان حلا
 ضروريا وهو مذهب جمهور العقلاء وذهب السنيذهم قوم من عبدة الاصنام * والبراهمة
 وهم قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة أصلا ولا يقع العلم به بوجه لا
 علم يقين ولا علم طمأنينة بل يوجب ظاهرا وذهب قوم الى ان التواتر يوجب علم طمأنينة لا علم يقين
 ويريدون به ان جانب الصدق يترجم فيه بحيث تطمئن اليه القلوب مثل ما ثبت بالدليل الظاهر
 ولكن لا ينبغي عنه توهم الكذب والغلط ولا فرق بين القولين الا من حيث ان الطمأنينة اقرب الى
 اليقين من الظن ولهذا كان تحك القرينين واحدا ثم القائلون بانه يوجب اليقين اختلفوا ان ذهب
 عامتهم الى انه يوجب علم اضرويا وذهب ابو القاسم الكشي وابو الحسن البصري من المعتزلة و
 ابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا وسنيذهم في آخر الباب قوله (وهذا)
 اى من انكر حصول العلم بالخبر اصلا رجل مفيد وهو الذى يشتغل بالمعاني له عاقبة جيدة يلحقه
 ضرر ذلك علم يعرف نفسه لان معرفة كونه مخلوقا من ماء مهيئ لا تثبت له الا بالخبر فاذا انكر كون
 الخبر موجبا للعلم لا يحصل له معرفة نفسه * ولا يقال لعل معرفة كونها مخلوقة من الماء حصلت
 بالاستدلال بالولدائه لمعاينته انه خلق من الماء اعتبر وجود نفسه فلا يلزم من انكار الخبر عدم
 معرفة النفس * لا نقول ما كان ذلك الى الخبر ايضا فان كونه مخلوقا من الماء ليس بمسوس ولا
 معقول اذ العقل لا يوجب ذلك قتيبن انه ثابت بالخبر * ولادينه لان طريق معرفته والخبر والسماع
 ايضا خصوصا فيما يرجع الى الاحكام * ولادياه لان معرفة الاغذية والادوية تحصل بالخبر لان
 فيها ما هو مهلك ومنها ما هو نافع والعقل لا يطلق التجربة لاحتمال الهلاك وكذا معرفة الاب والام
 تحصل بالخبر لان التربية والقيام بامور يحصل من الملاحظة والظن كما يحصل من الابوين ثم كل واحد
 يجد نفسه ساكنا بمعرفة هذه الاشياء ويحصل له العلم بها قطعيا بالخبر بمنزلة العلم الحاصل له بالعيان
 والمشاهدة فكان منكركه كالمنكر للمشاهدات من السوفسطائية فلا يستحق المكالمة * قال شمس
 الائمة رحمه الله لا يكون الكلام مع هذا المسكر على سبيل الاحتجاج والاستدلال وكيف يكون
 ذلك وما ثبت من الاستدلال بالعلم دون ما ثبت بالخبر التواتر فانه يوجب علم اضرويا والاستدلال
 لا يوجب ذلك وانما الكلام معه من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا احد من الناس
 في انه مكابرة ومحمد لا يعلم اضطرارا بمنزلة الكلام مع من يزعم انه لا حقيقة للاشياء المحسوسة
 فقول ان ارجع المرء الى نفسه علم انه مولود اضطرارا بالخبر كما علم ان ولده ولود بالمعينة *
 وعلم ان ابيه كانا من جنسه بالخبر كما علم ان اولاده من جنسه بالعيان * وعلم ان كان صغيرا ثم شاب

وما شبه ذلك
 وهذا القسم يوجب
 علم اليقين بمنزلة
 العيان علما ضروريا
 ومن الناس من انكر
 العلم بطريق الخبر
 اصلا وهذا رجل
 مفيد لم يعرف نفسه
 ولاديته ولادياه
 ولاه ولا اياه مثل
 من انكر العيان وقال
 قوم ان التواتر
 يوجب علم طمأنينة
 لا يقين

ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالفه شك او يمتريه وهم قالوا ان التواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد منهم محتمل والاجتماع يحتمل التواطؤ وذلك كاخبار ﴿٣٦٣﴾ الجوس قصص زرادشت القمين واخبار اليهود صلب عيسى عليه السلام وهذا

بالخير كما علم ذلك من ولده بالعيان وهو علم ان السما والارض كانتا قبله على هذه الصفة بالخبر كما علم انهما على هذه الصفة للعال بالعيان فمن انكر شيئا من هذه الاشياء فهو مكابر جاحل وهو معلوم ضرورة بمنزلة من انكر العيان قوله (ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالفه) اى يقع فيه شك او يمتريه اى يشكاه ويدخله * وهم اى غلط من وهم بهم اذا غلط واتعقيد بقوله عندهم لانا توافقهم في انه يوجب علم طمانينة ايضا ولكن انما يعنى بالطمانينة اليقين ههنا لانهما تطلق على اليقين ايضا لطمينان القلب اليه قال الله تعالى اخبر اعرابهم عليه السلام * ولكن ليطمش قلبي ما رآه كمال اليقين فقال : منها عندهم كذا ليحقق الخلاف قالوا لان التواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الانفراد وبالجماع احتمل الى الاحتمال لا يزداد الا الاحتمال ادلو انقطع الاحتمال ولم يجر الكذب عليهم حالة الاجتماع لا لطلب الجائز بمنعوا وهو بمنع ثبت ان الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الاترى ان المعنى الذى لا جله لا يثبت علم اليقين حالة الانفراد هو كون الخبر غير معصوم عن الكذب ، وجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع اتنى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع الجلم الغير على الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم في الاراء قصد الصدق والكذب غير متصور كما لا تصور اتصافهم على اكل طعام واحد وقوم العلم اليقيني به مبنى على تصوره لا محالة ثم اذا اتنى اليقين عنه فاما ان يثبت به ثلث كمال الفريق الاول او طمانينة كمال الفريق الثانى وذلك اى الاجتماع على التواطؤ على الكذب مثل اخبار الجوس عن زرادشت القمين فانه خرج في زمن ملك يسمى كشتاسب ببلخ وادعى الرسالة من اصلين قديمين وآمن به الملك والمبقت الجوس على نقل مجزاته وقد كانوا اكثر من اعداد ثم كان ذلك كذبا يقين اذ لو كان صدقا لم منه مصحة دعواه وهى باطلة يقين وكذلك اليهود اتفقوا على قتل عيسى عليه السلام وصلبه والصارى وافقهم على ذلك ونقلوا ذلك نقل تواتر او عددهم لا يخفى كرامة وفورا ثم قد ثبت كذبهم بالص القاطع ثبت ان احتمال الكذب لا يقطع التواتر ومع بقائه لا يثبت علم اليقين ولكن يثبت به طمانينة لقلوب بمنزلة من يعلم حيوة رجل ثم يبر باداره فيسمع النوح ويرى امار النهي لفسل الميت ودفته فيضرونه انه قد مات فيبذل بهذا الحادث علمه بحيوته بعلمه بموته على وجه طمانينة القلب مع احتمال ان ذلك كله حيلة منهم وتليس لفرض كان لاهله في ذلك فهذا مثله كذا ذكر شمس الائمة وهذا اى القول بان التواتر يوجب علم طمانينة لا يقين قول باطل يؤدى الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت خصوصا في زماننا الا بالقل فاذا لم يوجب التواتر يقينا لا يثبت العلم لاحد في زماننا بنبوتهم وحقيقتهم حقيقة وهذا كفر صريح وضعاى يوجب بوضعه وذاته العلم اليقيني من غير توقف على استدلال * وتحقيقاى يدل الدليل القلبي على انه يوجب اليقين لو رجعت الى الاستدلال * وذكر في الميزان ونوع من المقول يدل عليه ايضا وهو ان الخبر التواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او تفقدا والموافقة منهم عليه او لداع دعام اليه * والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة خرجوا عن حد الاحصاء لا تصوز مادة كما لا تصوز ان يجمعوا على ما كل واحد ومشرب واحد في زمان واحد اتفاقا كذا الباقى لان اجتماع مثل هذا لجماعة على الكذب ديننا

عن الاحصاء مع العدالة يقطع الاختراع تعين الوجه الآخر

والطمانينة على مفسره المخالف انما يقع بغفلة من التأمل ولو تأمل حق تأمله لو وضع له فساد باطله فلما اطمان بطاهره كار
امرا محتملا فاما امر يؤكده باطله ظاهره ولا يزيد التأمل الانحياز ٣٦٤ فلا كالدخل على قوم جلسوا للمأمة

مع كون العقل صار قاصده وداعيا الى الصدق وهدم دعوة الطمع والهوى اليه لعدم المذلة والراحة
في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كبرهم وتفرق اماكنهم واختلاف مهمهم
يجمع من المواضع عادة * وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الريبة فانه يتحمل المرء بقدوم
على الكذب لرغبته الى الجاه والمال وانواع النفع والخوف الاضرار على نفسه وماله واهله
بالامتناع عنه بمن يأمره بذلك وهذا الداعي بما لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة لاستثناء
البعض على خيبة الامر وجاهده وماله بالكذب لكمال جاهه وكثرة امواله وكذا احتمال خوف
الضرر معلوم في حق البعض لكمال قوته بنفسه واتباعه نحو السلاطين والامراء والرؤساء
واذا لم يحزن ان يكون كذبا عين كونه صدقا اذ لا واسطة بين الصدق والكذب في الاخبار فكان
مفيد العلم * واعلم ان تضباب الاستدلال في هذه المسئلة ينضى الى تطويل الكلام ويزداد ذلك
اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الاجابوا بالقاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد
تدقيقات عظيمة ومن الينا لكل حافل ان علمه بوجوده مكتوب ومحمد صلى الله عليه وسلم اعظم من علمه
ببصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة والتسلك بالدليل الحقي مع وجود الدليل الظاهر
وبناء الواضح على الخفي غير جائز فبين ان الحق ماذكر ان حصول العلم به ضروري والتشكيك
وايزيد في الضروريات باطل لا يصدق الجواب كذا قال بعض المحققين قوله (والطمانينة على مفسره
المخالف) جواب عما يقال سلمان تواطؤ مثل هذا الجمع خلاف العادة ولذلك ايشاع لمائة في القلب
ولكن لانسلم ان توهم الاتفاق متقطع بالكلية فليقاه هذا التوهم لم يثبت له اليقين كادكر ان من حال
من رأى آثار الموت في دار انسان واخبر بجموعه فقال الطمانينة اى الاحميان على مفسره المخالف
فانه علم يتخالجه شك او يثير به وهم وما مصدرية اى على تفسير المخالف انما يقع فيما يقع من الصور
لغفلة من التأمل حيث يتكفى بالظاهر ولا يأملى في حقيقة الامر ولو تأمل في الامر حق تأمله
وجدى في طلب حقيقته اوضح له فساد باطله فاما امر يؤكده باطله ظاهره ولا يزيد التأمل
الاتحافا فلا يوجب طمانينة على التفسير المذكور بل يوجب يقينا ثم من نظير ما يوجب
طمانينة فقال كالدخل وهو متصل بقوله اوضح له فساد باطله جلسوا للمأمة اى للمصيبة والمأثم
عند الرب لمساوية من في فرح او حزن والجمع المأثم وعد العامة المصيبة يقولون كسافي مأثم
فلان قال ابن الابارى والصواب ان يقال في مساحقة فلا في الصحاح يقع له العلم اى علم الطمانينة
وقوله فاما العلم بالمتواتر نظير قوله فاما امر يؤكده باطله ظاهره لمعنى في الدليل وهو انقطاع توهم
الواطء وفي مثل هذا كلما زاد المرء تأملا زاد يقينا فانشكك فيه يكون دليل نقصان
العقل بمنزلة التشكيك في حقايق الاشياء المحسوسة ثم اشار الى المعنى الذى في الدليل بقوله وصحابة
رسول الله صلى الله عليه وسلم رضى عنهم كانوا كذا وذكروا صافيا في تركل واحد في قطع توهم
الكذب من العدالة كره الالحدود واختلاف الاماكن وطول صحبة رسول عليه السلام واتفاق الكلمة
بعد الافتراق ثم قال وهذا اى جميع ماذكره باطله الاختراع اى الانساوا لبتداهن عند انتهم عادة
وقوله ولما تصور انخفاء مع هذا الزمان جواب بشرط محذوف ان صح ذلك اى ولو تصور الاختراع
منهم لما تصور خفاء اختراعهم مع هذا الزمان ولغفلة من الكتب ولو كان لطهر لخصوص صامع بعد
الزمان وانه جواب سوال يرد على قوله وهذا يقطع الاختراع ان يقال توهم التواطؤ على الكذب
سماعون لهم ذلك مثل

سلامة كتاب الله تعالى عن المعارضه وعبر البشر عن ذلك ادلو كان ذلك لما خفي مع كثرة المتعنتين وهذا مثله (غير)

غيره تنقطع بما ذكرتم لانه لا تصور منهم الاجتماع على الصدق وصحة الرسول عليه السلام مع تبين اماكنهم وكبرتهم تصور منهم الاختراع ايضا فقال لتصوير الاختراع منهم لم يتصور خفاؤه وعدم ظهوره مع بهد الزمان وكثرة المحالفين والمنازين فيهم لدعوة الطباع الى اشاء الاسرار فان الانسان يضيق صدره عن مره حتى يغشيه الى غيره ويستكنه ثم السامع يغشيه الى غيره فيصير ظاهرا عن قريب فلو كان هذا اختراع لظهر ذلك خصوصا عند طول المدة وكثرة الاعداء * ولهذا اى ولان تصور احتمال انقضاءه قطع * صار القرآن محجة اى تحقق وظهر كونه محررا لان اعجازه توقف على جبرهم عن الايمان بنبوته وتحقق عجزهم لانهم لو قدروا عليه لاثوابه بعد تعذيبهم في محالهم بذلك ولما اشتغلوا بذلك الانفس والاموال ولواثوابه لما خفي ذلك مع كثرة المشركين وتباعدا زمان كالم تخف خرافات مسيلة وهذيان التثنيين فلما احتمل الوضع اى احتمال الاختراع والقول * وذلك اى انقطاع احتمال الاختراع المنتهين الى الطالين لعابى الاسلام يقال جاني فلان متعنا اذا جابى بطلت ذلك قوله (واما اخبار زرادشت) جواب من تمسكهم بنقل الجيوس قصة زرادشت بالتواتر والجواب عنه من وجهين احدهما ذكر في الكتاب ان ما نقل الجيوس عنه من افعاله الخارجة عن العادة مثل عدم قصره بوضع طست من نار على صدره ونحو ذلك من جنس فعل المشعوذين ليس له حقيقة وعدم تضرره بالنار من باب خواص الاشياء لان باب الاصحاح فاما قدرا بنا المشعوذين يلبون بالنار من غير اضرارهم ومثله في ملاعبهم وشعوذتهم كبير * واماماروى انه ادخل قوائم الفرس في اطن الفرس فبقى ملقا في الهواء ثم اخرجهم فلما يوجد فيه شرط التواتر هو استواء الطرفين والوسط لانهم رويوا انه فعل ذلك في حاشية الملك وحاشيته اى صغار قومه لاقى كبارهم ولا في الاسواق وبجامع الناس وقد تصور من مل هذا القوم التواطؤ على الكذب فلا يتبعه التواتر ولا حقيقة دعواه * الا ان اى لكن ذلك الملك وهو كشتاسب * لما رأى شهادته اى دعاه ودعا له تابعه على التزيير والاختراع واطاعه على ان يؤمن به ويحمله احدى اركان ملكته ليدعو الناس الى تعظيم الملوك وتحسين افعالهم وحرمانهم حقوقهم في كل حق وباطل ويكون الملك من ورائه بالسيف يجبر الناس على الدخول في دينه وانما حله على هذه المواطاة حاجته اليها فانه لم يكن له بيت قديم في الملك وكان الناس لا يظنونهم فاحتالوا بهذه الحيلة ثم نقلوا عنه امورا لاصل لها تروى وبما الامر وتمصيلها لقصود الملك * وقد سمعت من بعض النقات انه كان للملك اخت جيلة في نهاية الحسن وقد شغف بها الملك وكان يريد ان يزوجها ولكنه كان يمتنع من ذلك خوفا من انقلاب الرعية والملك واحترازا من الملامة ففرس زرادشت الاقمن منه وادعى النبوة وياح كاح الحارم فوافق ذلك رأى الملك فقبل ذلك منه وامر الناس باتباعه ففساد امره بين الناس ونقلوا عنه امورا كلها كذب لاصل لها * والثاني اناس مسلمة لم يسموا بدينهم بل انما نقل عنه من افعاله الخارجة عن العادة لم يكن كذبا بل ذلك

فاما اخبار زرادشت
فقصير كله فلما ما
روى انه ادخل
قوائم الفرس في بطن
الفرس فلما رويوا
انه فعل ذلك في
حاشية الملك و
حاشيته وذلك آية
الوضع والاختراع
الا ان ذلك الملك
لما رأى شهادته
تابعه على التزيير
والاختراع فكان
العمل به متفلة التامل
دون صحة الدليل

على صدق دعواه ايضا لان ظهور خلاف العادة لا يجوز على يد المتنبى اذا ادعى شيئا لا يردده العقل لانه لو جاز ذلك ادعى الى اشتباه امر النبوة فاما اذا ادعى ما يدل العقل على كذبه وبطلانه فلا يبعد ان يظهر على يده خلاف العادة استدرجا كما يجوز ظهوره على يد المتأله لعدم تأدته حينئذ الى اشتباه الامر على الناس فان من ادعى ان الخمسة ثلث العشرة وظهر على يده خلاف عادة لا يدل على صدقه ولا تقبل دعواه لظهور كذبه عند جميع العقلاء نعم ان المؤمنين ادعى انه رسول من اصليين قديمين يزدان وآخرون وهذا قول بين المتناقضين ظاهر البطلان عرف بالدلائل العقلية القطعية فسادوه وبطلانه فيجوز ان يظهر على يده خلاف العادة استدرجا لظهور كذب دعواه كما يجوز ظهوره على يد الدجال المعلن كما جاء به الاثر قوله (وكذلك) اى ومن مثل اخبار المجوس اخبار اليهود مرجعها الى الاحاد فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة نفر اوسنة واحتمال التواطؤ على الكذب فيهم ثابت وقد روى انهم كانوا لا يعرفون المسيح بحقيقته وانما جعلوا لرجل جعلا فدلهم على شخص في بيت فجمعوا عليه وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى واساعوا الخبر وعمله لا يحصل التواتر وكذلك اخبار الصارى يقتله لم تثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى اربعة منهم يوحاوى ومضى ولو قاتل ومر عرش وفي بعض الروايات يوحاوى وبفوا مضى ومارقيش ويحقق الكذب منهم قوله (واما المصلوب) جواب عما يقال الصلب امر ممان وقد شاهدته جاعلة لا يتصور تواطؤهم على الكذب قتال المصلوب ينظر من بعيد ولا يتأمل فيه عادة لان الطباع تنفر عن التأمل فيه مع ان الحلية والهبة تغيره ايضا فيمكن فيه الاشتباه فمر فان التواتر لم يتحقق في صلبه كما لم يتحقق في قتله على ان العيسوية من الصارى وهم فرقة كثيرة توافقت ان عيسى عليه السلام لم يقتل بل رفعه الله عز وجل وعليه نصارى الحبشة وفي اليهود من يقول به ايضا كذا ذكر صاحب القواطع وقوله على انه الذى على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه جواب آخر للسؤال الذى يعنى سلمان التواتر في قتل رجل ظنوه عيسى وصلبه قد وجد ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى وانما كان مشبها به كما بين الله تعالى بقوله ولكن شبه لهم وقد جاء في الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يريد منكم ان يلقي الله شبهى عليه فيقتل وله الجنة فقال رجل ان القى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فقتل الرجل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء ثم رد على هذا الجواب اشكال وهو ان القول بالقائه شبهه يؤدي الى ابطال الحقائق كما قاله السوفسطائية انه لما جاز القاء شبه عيسى على غيره جاز القاء شبه كل شئ على غيره ويؤدى ايضا الى ان ما قتل بالتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون موجبا لعلم لان من الجائز ان النساء من تلقوه من رجل ظنوه انه رسول الله ولم يكن بل الذى شبه الرسول عليه ويؤدى ايضا الى ان الايمان بالرسول لا يتحقق لمن يعاينهم لجواز ان يكون شبههم ملقى على غيرهم كيف والايمان بالمسيح كان واجبا عليهم في ذلك الوقت فمن الذى عليه شبه المسيح كان الايمان به واجبا على زعمكم وفي هذا قول بان الله سبحانه اوجب على عباده

وكذلك اخبار اليهود مرجعها الى الاحاد فانهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه واما المصلوب فلا يتأمل عادة مع تغير هيئته وعلى انه الذى على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه كما قص الله تعالى ولكن شبه لهم

الكفر بالجملة هي المعجزة التي جرت على يد عيسى عليه السلام فكان باطلاه فأجاب عنه بقوله
 وذلك جائز استدراجا يعني القاء الشبه بطريق الاستدراج جائز في حق قوم علم الله أنهم لا يؤمنون
 ليزدادوا غفلا أو مر ضالي مرضهم ولكنه لا يجوز في حق قوم الرسول ليؤمنوا به حتى لو جاءه
 قوم في تلك الحالة ليؤمنوا به رفع الله الشبه مه لتلايؤدى الى التليس فانه قد قبل لو ادعى احد
 النبوة من قوم في يده حجر المايطس ولم يعرف القوم الحجر وقال الدليل على صحة دعوى
 ان يجذب هذا الحجر الحديد رفع الله تلك الخاصية عن ذلك الحجر لتلايصه ثم فيه حكمة بالغة
 وهي دفع شر الاعداء من المسيح بوجه لطيف والله تعالى لطائف في دفع المكابر عن الرسل كما دفع
 شرابي لهب من الرسول عليه السلام بمنعه عن رؤية الرسول وكان جالسا مع ابي بكر حيث قال
 ابو لهب اين صاحبك الذي يجاني ارا به قول الله تعالى ثبت بدا لي لهب وهو قوله فكان اى خبرهم
 محتلا لكذب متصل بقوله مرجعها الى الاحاد مع ان الرواية بمعنى السبعة اذا خيل على عيسى عليه
 السلام فطلعت هذه الوجود التي تمسك بها المخالف من قصة زرادشت واخبار اليهود عن قتل
 عيسى وصلبه بالتواتر فانه ليس بنفيل ولا من خاصة ملك وليس مرجعها الى الاحاد ايضا معنى
 لا يلزم من بطلان هذه الوجود يمكن الشبهة في التواتر لان ما نشأ منه سادها لم يوجد في التواتر
 اصلا او معاه لما كانت قصة زرادشت واخبار اليهود مبنية على الضمير وراجعة الى الاحاد
 كانت محتملة فكذب وقدرت تنصو ص قلعة متواترة بخلافها مثل قوله تعالى وما قتلوه وما
 صلبوه هو النصوص الدالة على الوحدة اية بطلت تلك الاخبار المحتملة اى ظهر كذبها وبطلانها
 بهذه النصوص المتواترة التي لا تدخل لاحتمال فيها لان الدليل المحتمل لا يبقى معتبرا اذا عترض
 عليه ما هو اقوى منه كمن اخبر بهلاك زيد ثم اراه بعد حيا ، واما اعتبارهم حالة الاجتماع بمحالة
 الانفراد فسيأتى جوابه ، ثم من قال التواتر يوجب اعتدالا لا يمسك بان الاستدلال ليس الا
 ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان الخبر عنده امر
 محسوس وان الخبرين جماعة لاحتمالهم على التواطؤ على الكذب وان علم ان ما كان كذلك لا يكون
 كذا فيلزم ، والصديق لعدم الواسطه فبانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا في ان الشيء
 اعظم من جزئه وان الوجود لا يكون معدوما حيث اختلفوا فيه علم الله مكتسب بمنزلة ما ثبت
 من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات ، وجد قول العامة انه لو كان استدلالا لا يختص به من يكون
 من اهل الاستدلال وقدر اثنائه لا يختص بهم قل كل واحد في صفة يعلم اياه وانه بالخبر كما يعلمها
 بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا وانه لو كان استدلالا لجاز الخلاف فيه عقلا لان شان
 العلوم الاستدلالية كذلك ، قال صاحب الميزان العلم بالملك الماضية والبلدان الباقية حاصل
 من غير استدلال وصنع من جهة العالم به وهو حد العلم الضروري وانما اشتغل بعض اصحابنا
 بالاستدلال للالزام على من ينكر الضرورة فتعنتا ومكابرة وهو يعتقد العلم الاستدلال فيقوم
 عليه الجملة فانه لو كان هذا معلوما مخالفا كما قلنا من يتخالف في هذا فاقام يخالف لسانه
 او نطقه في عقله او عناده ولو ترك ما علما ضرورة بقولكم لم ترك المحسوسات بسبب

وذلك جائز استدراجا
 راجا ومكرا على
 قوم متعصبين بحكم الله
 تعالى عليهم بانهم
 لا يؤمنون فكان
 محتلا مع ان الرواية
 اهل تمت وعبادة
 فطلعت هذه الوجود
 بالتواتر والله
 اعلم فصار منكرا
 التواتر ومخالفة كافرأ

(باب المشهور)
(من الاخبار)

قال الشيخ الامام
رضي الله عنه المشهور
ما كان من الاحاد
في الاصل ثم انتشر
فصار يلقه قوم لا
يتوهم تواطؤهم على
الكذب وهم القرن
الثاني بعد الصحابة
رضي الله عنهم ومن
بعدهم واولئك قوم
ثقات ائمة لا ينهمون
فصار يشهد بهم
وتصديقهم بمنزلة
التواتر بحجة من
حبيب الله تعالى حتى
قال الجصاص انه
احد قسمي التواتر
وقال عيسى بن ابان
ان المشهور من الاخبار
يفضل جاحده ولا
يكفر مثل حديث
المصح على الخفين
وحديث الرجم
وهو الصحيح عندنا
لان المشهور بشهادة
السلف صار حجة
لعمل به كالتواتر
فصح الزيادة به على
كتاب الله تعالى وهو
نسخ عندنا وذلك

خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد من ترتيب المقدمات فلنا يلزم من ترتيبها كون القضية
الحاصلة منها نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر
الضروريات كقولنا الشيء امان يكون وامان لا يكون بان يقال الكون وهو الوجود
واللا كون وهو المدم متقابلان والمتقابلان يمنع انصاف الشيء الواحد منهما فاشي امان يكون
وامان لا يكون وامان كذلك لان امكن صورة الترتيب لا يكتفي في كون العلم نظرياً بل يحتاج
مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالملبوس وانها الواسطة المفضية اليه والله اعلم

(باب المشهور من الاخبار هذا الباب لبيان القسم الثاني)

من اقسام الاتصال وهو الذي فيه ضرب شبهة صورة لا معنى لانه لا كان من الاحاد في الاصل
كان في الاتصال ضرب شبهة صورة ولثلاثة الامة بالقول مع هاتم وتصلبهم في الدين كان
بمنزلة التواتر وهو اسم خبر كان من الاحاد في الاصل اي في الابداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى
رواه جاحده لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقيل هو ما نقلته العلماء بالقبول هو الاعتبار
للاشهر في القرن الثاني والثالث لا عبرة للاشهر في القرون التي بعد القرون الثلاثة فامة
اخبار الاحاد اشهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة فلا يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل
خبر الفاتحة والشمسية في الموضوع وغيرهما ويسمى هذا القسم مشهورا ومستفيضاً من شهر يشهر
شهر او شهرة فاشهر اي وضع ومنه شهر سيفه اذا سله او استفاض الخبر اي ساع وخبر مستفيض
اي منتشر بين الناس هو اما حكمه فقد اختلف فيه فذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه ملحق بخبر
الواحد فلا يفيد الا الظن هو ذهب ابو بكر الجصاص وجاحده من اصحابنا الى انه مثل التواتر فيثبت
به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي فقد
ذكر في القواطع خبر الواحد الذي تلقته الامة بالقول يقطع بصدقه مثل خبر عبد الرحمن بن
عوف في اخذ الجذبة وتخبر ابو هريرة في تحريم نكاح المرأة على عتها وحالتها وخبر رجل بن مالك
في الجنين وما شبه هذه الاخبار هو ذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم لما يتبين لاهل
يقين فكان دون التواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله التي هي تعدل
النسخ وان لم يحز النسخ منه مطلقاً هو اختيار افاضي الامام ابي زيد الشيباني وعامة المتأخرين
قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول يعني من اصحابنا يكفر
جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص شمس الائمة رجدها على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق
واليه اشير في الميزان ايضا وعلى هذا لا يظهر اثر الخلاف في الاحكام او جده قول الفريق الاول
من اصحابنا ان التابعين لما اجمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه لانه لا يتوهم اتقافهم على
القبول الا بجماع جميعهم عليه وليس ذلك الاتعين جانب الصدق في الرواة ولهذا سمي
العلم الثابت به استدلالاً لا ضرورياً الا انه لا يكفر جاحده لان انكاره وجموده
لا يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عليه السلام حد ولا يتصور

(توطؤهم)

تواطؤهم على الكذب بل هو خبر واحد قبله العلماء في العصر الثاني وانما يؤدي الى تخطئة العلماء في القبول وانما هم بعدم التأمل في كونه عن الرسول غاية التأمل وتخطئة العلماء ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فانه يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام اذا المتواتر بمنزلة المجموع منه وتكذيب الرسول كفر + وجوه قول الفريق الآخر ما ذكر في الكتاب انهم وان صار حجة بشهادة السلف بحيث صحت الزيادة به على الكتاب لكن بقي فيه شبهة الانفصال وتوهم الكذب باخبار ان رواه في الاصل لم يلقوا حداً لتواتر فيسقط به علم اليقين ولهذا لم يكفر جاحده لانه لا يثبت الا بانكار اليقين + ولم يستقم اعتباره اى اعتبار ما ثبت فيه من الشبهة واعتبار كونه من الاحاد في الاصل + في العمل اى في كونه موجبا للعمل لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا تؤثر في اسقاط العمل بمجموعهذو اولى + فاعتبرناه في العلم فارت في سقوط اليقين + الا بما يشي دركه فيكون من هذا الوجه كالتواتر لكن العلم بالمتواتر كان لصديق نفسه لا لقطع توهم الكذب بالكلية + والعلم بالشهور وانفلة من ابتدائه وسكون الى حاله يعني انما يحصل له العلم بلا اضطراب وشبهة اذا غفل عن كونه خبر واحد في الاصل وسكن الى شهرته الحادثة في الحال وكونه مقبولا عند العلماء لكن لو تأمل في ابتدائه لا عزماء وهم ونحوها لم يشك فلذلك سمي علم طمانينة قوله (وذلك) اى الزيادة على النص بالخبر المشهور + مثل زيادة الرجم في حق الحصن بقوله عليه السلام «التيب بالتيب جلد مائة ورجم بالحجارة» ورجم النبي عليه السلام معززا وغيرهما + والمسح على الخفين بعد حيث الميرة وغيره + والتابع في صوم كفارة اليقين بقرائة ابن مسعود رضى الله عنه «فصيام ثلثة ايام متتابعات» وقد تحقق النصح معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فان عزم قوله تعالى «لزانية و الزاني» يناول الحصن كما يناول غيره فزيادة الرجم انسخ حكم الجلد في حقه وكذا قوله تعالى وارجله كمنه يناول حالة الضعف في ايجاب الصل فزيادة المسح انسخ الحكم في هذه الحالة وكذا اطلاق قوله «فصيام ثلثة ايام» وجب جواز الفرق والتابع فيه بتقييده بالتابع انسخ حواز الفرق + وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون التخصيص مثل الخصوص منه في القوة وان يكون متصلا لا تراحيوا لم وجدنا نرطان جميعا هم الطائر الثلاثة المذكور وان كانت متساوية في جواز الزيادة عليها على الكتاب ولكنها متفاوتة في حق فصليل جاحدها فقد قال عيسى ابن ابا ان هذا القسم يعني الخبر الذي دون المتواتر ثلاثة انواع وقسم بضرل جاحده ولا يكفر من خبر الرجم لاتفاق العلماء من الصدر الاول واساني على قوله وقسم لايضلل جاحده ولكن يخطأ ويعنى عليه المأثم نحو خبر المسح على الخلف لشبهة الاختلاف فيه في الصدر الاول فان ثالثة وابن عباس رضى الله عنهم كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسيح مثل مسح رسول الله عليه السلام بعد سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلهذه الاختلاف لايضلل جاحده ولكن يخشى عليه الام لان باعتبار الرجوع بيت الاجماع وقد ثبت الاجماع على ثبوته في الصدر الثاني والثالث ولا يسع مخالفة الاجماع فلذلك يخشى على جاحده

وذلك مثل زيادة
الرجم والمسح على
الخفين والتتابع في
صيام كفارة اليقين
لكنه لما كان في الاصل
من الاحاد ثبت به
شبهة فسقط به علم
اليقين ولم يستقم
اعتباره في العمل
فاعتبرناه في العلم لانا
لا نجد وسعا في رد
التواتر وانما يشك فيه
صاحب الوسواس
ونخرج في رد المشهور
لانه لا يمتاز عن المتواتر
الا بما يشي دركه لكن
العلم بالمتواتر كان
لصديق في نفسه فصار
يقينا والعلم بالشهور
انفلة من ابتدائه
وسكون الى حاله
فمضى علم طمانينة
والاول علم اليقين

المأثم * وقسم لا يخفى على جاحد المأثم ولكن بخطأ في ذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها الفقهاء في باب الاحكام لانه تظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان اكل من ترجم عنده جانب الصدق ان يخطئ صاحبه ولكن لا يؤتم في ذلك لانه صار اليه من اجتهدوا في المأثم في الخطأ موضوع عن المجتهد كذا ذكر الامام سمس الاثمة رحمه الله

(باب خبر الواحد)

وهو الفصل الثالث ، والاتصال الذي فيه شبهة صورة ومعنى من القسم الاول وهو الاتصال اماثبوت الشبهة فيه صورة فلان الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا وامامعنى فلان الامة ما تلقته بالقبول * وهو كل خبر يرويه الواحد اى الخبر الواحد او الاثنان اى او الاثنان * لا هبرة للعدي فيه يعنى لا يخرج من كونه خبر واحد حكما وان كان الخبر متعددا بعد ان يبلغ درجة التواتر والانتشار * ويجوز ان يكون احترازا عن قول من فرق بين خبر الاثنين والواحد قبل خبر الاثنين دون الواحد ، وبعضهم قبل خبر الاربعة دون ماعداها فسوى الشيخ بين الكل قوله (وهذا) اى خبر الواحد ، يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا اى لا يوجب علم يقين ولا علم طمأنينة فهو مذهب كثراهل العلم وجلة الفقهاء * وذهب بعض الناس الى ان العمل بخبر الواحد لا يجوز اصلا وهو المراد من قوله لا يوجب العمل * ثم منهم من ابي جواز العمل به فضلا مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين ومنهم من منعه * مما مثل القاشاني وابي داود والرافضة * واخرج من منع عنه سمعا بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اى لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به بظاهر هذا النص * قالوا ولا معنى لقول من قال ان العلم ذكر نكرة في موضع الفى فيقتضى انفسه اصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم طالب الظن الذى سماه الله تعالى علما في قوله ومن اسمع فان علمته ومن مؤمنات ، فلا يتأوله الهى لاننا نسلطانه فيفيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا بقوله تعالى ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يبنى من الحق شيئا * ثم اشار الشيخ الى شبهة من منع عنه عقلا بقوله وهذا اى عدم جوار العمل * لان صاحب الشرع اى من تولى وضع الشرايع وهو الله تعالى اذ اى الى رسول يبلغ عنه * وصوف بكمال القدرة * وكان قادر على آيات ما ندره باو وضع دليل على ضرورة في الجواز عن الدليل القطعى الى ما لا يفيد الا الظن * كيف وانه يؤدى الى مقدرة عظيمة وهى ان الواحد لو روى خبرا في سفك دم او استحلال بضع او بما يذب فطران السكك والاباحة بامر الله تعالى ولا يكون ان يامر * فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا في اباحة بضعه وسفك دم لا يجوز الهجوم بالشك فيقعح من الشارع حوالة الخلق على الجهل واقتسام الباطل بالتوهم بل اذا امر الله تعالى بامر فليرضا امره لكونه على بصيرة اما مشتمل او محض الفون * بخلاف المعاملات فان خبر الواحد يقبل فيها بلا خلاف لان من ضرورتنا اى قبوله فيها من باب الضرورة لاننا نخرج من اظهار كل حق لنا بطريق لا يلقى فيه شبهة فلها جوازنا الاعتماد فيها على خبر الواحد * وقوله وكذلك الراى من ضرورتنا جواب عن تمسكهم بالقياس فى

(باب خبر الواحد)

وهو الفصل الثالث

من القسم الاول وهو

كل خبر يرويه الواحد

او الاثنان فصاعدا

لا هبرة للعدي فيه بعد

ان يكون دون

المشهور والتواتر

وهذا يوجب العمل

ولا يوجب العلم يقينا

هكذا وقال بعض

الناس لا يوجب العمل

لانه لا يوجب العلم

ولا علم الا من علم قال

الله تعالى ولا تقف

ما ليس لك به علم وهذا

لان صاحب الشرع

موصوف بكمال

القدرة فلا ضرورة

له في الجواز عن دليل

يوجب علم اليقين

بخلاف المعاملات

لانها من ضرورتنا

وكذلك الراى

من ضرورتنا

فاستقام ان يثبت خبر

موجب علم اليقين

الاحكام مع انه لا يفيد الا لمن قال هو من باب الضرورة ايضا لان الحادثة اذا وقعت ولم يكن
 فيها نص يحمل به يحتاج الى القياس ضرورة * ولان القياس ليس يثبت بل هو مظهر وخبر
 الواحد مثبت والظاهر دون الاثبات وهذا على قول من جوز التمسك بالقياس منهم فاما على قول
 من لم يحمل القياس حجة مثل النظام واهل الظاهر فلا حاجة الى الفرق قوله (وقال بعض
 اصحاب الحديث) كذا ذهب اكثر اصحاب الحديث الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة
 بصحتها توجب علم اليقين بطريق الضرورة وهو مذهب احمد بن حنبل * وذهب داود
 الطاهري الى انها توجب علما استدلاليا و اشار الشيخ الى شبهة الفريقين فن قال انه توجب
 العلم الاستدلالى تمسك بان خبر الواحد لو لم يصدق العلم لما جاز اتباعه لثبته تعالى عن اتباع العلم
 بقوله تعالى * ولا تنف ما ليس لك به علم * و ذمه على اتباعه في قول جل جلاله : ان يقولوا لا
 الظن وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع على ما بين فيستلزم
 افادة العلم بالحجة * ومن قال انه توجب علما ضروريا قال انما نجد في خبر الواحد
 الذي وجد شرائط صحته العلم بالخبر به ضرورة من غير استدلال ونظر بقرينة العلم الحاصل
 بالتواتر * ويرد عليهم انه لو كان ضروريا لما وقع الاختلاف فيه ولا مستوى الكل فيه فقالوا
 هذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فيجوز ان يختص به البعض ووقع الاختلاف لا يمنع من
 كونه ضروريا كالعلم الحاصل بالتواتر فانه ضروري وقد وقع الاختلاف فيه قوله (قال الله تعالى
 * واذ اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب) الآية اخبر الله تعالى انه اخذ الميثاق والعهد من الذين
 اتوا الكتاب ليسينوه للناس ولا يكتفونهم فكان هذا امرا بالبيان لكل واحد منهم وتهيأ له
 من الكتاب لانهم انما يكلفون بما في وسعهم وليس في وسعهم ان يجتمعوا ذاهبين الى كل واحد
 من الخلق شرقا و غربا بالبيان فيتعين ان الواجب على كل واحد منهم ادا ما عهده من الامانة والوفاء
 بالعهد * ولان الحكم في الجمع المضاف الى جماعة انه يتناول كل واحد منهم * ولان اخذ الميثاق
 من اصل الدين والخطاب للجماعة بما هو اصل الدين يتناول كل واحد من الافراد ثم ضرورة
 توجه الامر بالاطهار الى كل واحد ام السامع بالقبول منه والعمل به اذ امر السمع لا يتناول
 عن فائدة جيدة ولا فائدة في الامر بالبيان والى من الكتمان سوى هذا * واعترض عليه بان
 انحصار الفائدة على القبول غير مسلم بل الفائدة هي الاتقاء فيستقيم الجواب ان امتثلوا
 والعقاب ان لم يمتثلوا الا ترى ان الفاسق منهم داخل في هذا الخطاب ما مور بالبيان بحيث لو
 امتنع عنه يأمم لم يقبل ذلك منه وكذا الانبياء عليهم السلام ما مورين بالتبليغ وان علم
 قطعا بالوجوب انه لا يقبل منهم * واجيب عنه بان البيان والتبليغ طرفين لطرف المبلغ وطرف
 السامع ولا بد من ان يتعلق بكل طرف فائدة ثم ما ذكرتم من الفائدة مختص بمناصب المبلغ
 وليس في طرف السامع فائدة سوى وجوب القول والعمل به * ولا يقال بل فيه فائدة
 اخرى وهي جواز العمل به * لاننا نقول جواز العمل مستلزم لوجوبه لان من قال بالجواز
 قال بالوجوب ومن انكر الوجوب انكر الجواز * واما الفاسق فلا يلزم وجوب البيان عليه

وقال بعض اهل
 الحديث يوجب علم
 اليقين لما ذكرنا انه
 اوجب العمل ولاجل
 من غير علم وقد ورد
 الاحاد في احكام
 الآخرة مثل عذاب
 القبر وروية الله تعالى
 بالبصائر ولا حظ
 لذلك الا العلم قالوا
 وهذا العلم يحصل
 كرامة من الله تعالى
 ثبت على الخصوص
 لبعض دون البعض
 كالوطني تعلق من
 بعض دون بعض
 ودليلا في ان خبر
 الواحد يوجب العمل
 واضح من الكتاب
 والسنة والاجماع
 والدليل العقول اما
 الكتاب قال الله تعالى
 واذ اخذ الله ميثاق
 الذين اتوا الكتاب
 لتبينته للناس وكل
 واحد انما يخاطب بما
 في وسعه ولو لم يكن
 خبره حجة لما امر
 ببيان العلم

قل التوبة بل الواجب عليه التوبة ثم ترتيب البيان عليه فلي هذا يانه فيدوجب القبول والعمل به كذا قال شمس الائمة قوله (جل ذكره) * فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة (الآية وجه التمسك به انه تعالى اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار الخوف عند الرجوع اليهم وانما اوجب الانذار طلبا للحدز لقوله تعالى * لعلمهم يحذرون * والرجوع الى الله تعالى محال فحصل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضي وجوب الحدز والثلاثة فرقة والطائفة منها ما واحد اثنان فاذا روى الراوى ما يقتضي المنع من فصل وجب تركه لوجوب الحدز على السامع واذا وجب العمل بخبر الواحد والاثنين ههنا وجب مطلقا فلا تامل بالفرق * ولا يقال الطائفة اسم للجماعة بدليل حقوق هاهنا اثبت بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين * لا نقول اختلف المتقدمون في تفسيرها فقبل هي اسم لعشرة وقيل لثلاثة وقيل لاثنين وقيل لواحد وهو الاصح فان المراد من قوله تعالى * وليشهد عداكم طائفة من المؤمنين * الواحد فصاحدا كذا قال قتادة وكذا نقل في سبب نزول قوله تعالى * وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا * انهما كانا رجلين انصارين بينهما مداخلة في حق فيما حكم احدهما الى النبي دون الآخر * وقيل كان احدهما من اصحاب النبي عليه السلام والآخر من اتباع عبدالله بن ابي المنافق على ما عرف على انا لوجهها على اكثر ما قيل وهو العشرة لا ينفق توهم الكذب عن خبرهم ولا يخرج خبرهم عن الاحاد الى التواتر * ولا يقال سئل ان الراجع مأمور بالانذار بما سمعه ولكن لانسل ان السامع مأمور بالقبول كالشاهد الواحد مأمور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة بالتركية لا نقول وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى * لعلمهم يحذرون * يشر الى وجوب القبول والعمل * فاما الشاهد الواحد فلانسل ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا يقع المدعى وربما يضر بالشاهد بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا ولم يتم نصاب الشهادة * وهذا اى الدليل على قبول خبر الواحد في كتاب الله اكثر من ان يحصى منه قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون * امر بسؤال اهل الذكر ولم يشرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره مختصر في طلب الاخبار بما سمع دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لما كان السؤال واجبا * ومنه قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله * امر بالقيام بالقسط والشهادة لله ومن اخبر عن الرسول بما سمعه فقدمه بالقسط وشهد لله وكان ذلك واجبا عليه بالامر وانما يكون واجبا لو كان القبول واجبا والا لا كان وجوب الشهادة كدهما وهو متعم * ومنه قوله جل جلاله * ان الذين يكتنون ما ازلنا من البينات والهدى * الآية اوحد على كتمان الهدى فيجب على من سمع من النبي عليه السلام اظهاره فلو لم يجب علينا قبوله لكان الاظهار حده * ومنه قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا * امر بالبين والتثبت وعلل بجي الفاسق بالخبر اذ ترتيب الحكم على الوصف

وقال جل ذكره
فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة وهذا
في كتاب الله اكثر
من ان يحصى واما
السنة فقد صح عن
النبي عليه السلام قبوله
خبر الواحد

المناسب يشعر بالعلية ولو كان كون الخمر من اخبار الاحاد مانعا من القبول لم يكن لهذا التعليل فائدة اذ علية الوصف اللازم تمنع من علية الوصف العارض فان من قال الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده يستقيم ويسقط لان الموت لما كان وصفا لازما صالحا للعلية امتناع صدور الكتابة عن الميت استعمال لتعليل امتناع الكتابة بالوصف العارض وهو عدم الدوات والقلم وفي كل من هذه التمسكات اعتراضات مع اجوبتها تركها احترازا من الاطبا بقوله (مثل خبر بريرة في الهدية) فانه روى انه عليه السلام قبل قولها في الهدايا «وخبر سلمان في الهدية والصدقة فانه روى ان سلمان رضي الله عنه كان من قوم يبيدون الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شيء وجعل ينتقل من دين الى دين طالبا للحق حتى قال له بعض اصحاب الصوامع لعلك تطلب الحنيفة وقد قرب اولنا فليك يثر ب ومن علامة النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يميل في خيل مولا بهاذنه حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بمقدم النبي عليه السلام اتاه بطبق فيه رطب ووضع بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من القدر يطبق فيه رطب فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجلس يأكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه ففرس رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فالتقى الرءاء من كتفه حتى فطر سلمان الى خاتم النبوة بين كتفيه فاسلم فقبل النبي عليه السلام قوله في الصدقة والهدية مع انه كان عبدا حينئذ وذلك اى قبول خبر الواحد منه كثير فانه قبل خبر ابراهيم سلمي في الهدايا ايضا * وكانت الملوكة يهدون اليه على ايدي الرسل وكان يقل قوله ولا شك ان الاهداء منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب * وكان يجيب دعوة المملوك ويستمع على خبره اتي مأذون * وقبل شهادة الاعرابي في الهلال * وقبل خبر الوليد بن عقبة حين بعثه ساعيا الى قوم فاخبر انهم ارتدوا حتى اجمع الى عليه السلام على غزوهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وكان يغبل اخبار الجواسيس والعيون البعوض الى ارض العدو * ومشهور عنه اى قد اشهر واستفاض بطريق التواتر عن النبي عليه السلام انه بعث بعض الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام * فانه بعث عليا رضي الله عنه الى اليمن اميرا وبعده بعث معاذ ايضا الى اليمن اميرا لتعليم الاحكام والشرائع وبعث دحية بن خليفة الكلبي بكتابة الى قيسر او هرقل بالروم * وبعث عتاب بن اسيد الى مكة اميرا لشرائع وبعث عبد الله بن حذافة السهمي بكتابة الى كسرى وعمر بن امية الضمري الى الحبشة وهشام بن العاص الى الطائف وخطب بن ابي بلنتمة الى القوقس صاحب الاسكندرية وشجاع بن وهب الاسدي الى الحارث بن ابي شمر القسائي بدمشق * وسليط بن عمرو العامري الى هوزة بن خليفة باليامة واثق عثمان بن عفان الى اهل مكة عام الحديبية وولى على الصدقات عمرو قيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزيقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمر بن العاص وعمر

مثل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الهدية والصدقة وذلك لا تخصى عدده ومشهور عنه انه بعث الافراد الى الافاق مثل علي ومعاذ وعتاب بن اسيد ودحية وضميرهم رضي الله عنهم وهكذا اكثر من ان يحصى واشهر من ان ينفى

ابن حزم واسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف واباعبيدة بن الجراح وغيرهم عن يطول ذكرهم
 وانما ثبت هؤلاء ليدعو الى دينه وليقيم الجدة ولم يذكر في موضع مع انه يثبت في وجود واحد عددا
 يلفون حد التواتر وقد ثبت باتفاق اهل السير انه كان يلزمهم قبول قول رسول الله وسعته وحكامه
 وان احتاج في كل رسالة الى انفاذ عدد التواتر لم يقبل بذلك جميع اصحابه وعلت دار هجرته من
 اصحابه وانصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعاً فتبين
 بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل التواتر وهذا دليل قطعي لا يقي معه عذر في المخالفة
 كذا ذكره القاضي وصاحب القواعد قوله (وكذلك اصحابه) علواً بالاحاد وحاجوا بها في وقائع
 خارجة عن العدو والحصر من غير تكبر متكر ولا مدافعة دافع فكان ذلك منهم اجماعاً على
 قبولها وصحة الاحتجاج بها فمنها ما تواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على
 الانصار بقوله عليه السلام الا نمت من قريش قبلوه من غير انكار عليه ومنه ما رجحوا بهم الى خبر
 ابي بكر رضي الله عنه في قوله عليه السلام الانبياء يدفون حيث يموتون هو قوله عليه السلام
 نحن معاشرا الانبياء لا نورت ما تركناه صدقة ومنه ما رجحوا بهم الى توريث الجدة بغير المصيرة
 ومحمد بن مسلمة ان النبي عليه السلام اعطاها السدس ونقصه حكمه في القضية التي اخبر بلال
 ان رسول الله عليه السلام حكم فيها بخلاف ما حكم هو فيها ورجوع عمر رضي الله عنه من تفصيل
 الاصابع في الديعة حيث كان يجعل في الخنصر ستة من الادل وفي البصير تسعة وفي الوسطى
 والسبابة عشرة عشرة وفي الاقدام خمسة عشر الى خبر عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة
 وعن عدم توريث المرأة من دية زوجها الى توريثها منها بقول الضحاك بن احم ان النبي عليه
 السلام كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضباني من دية زوجها وعمله بخبر عبد الرحمن بن عوف
 في اخذ الجزية من الجوسى وهو قوله عليه السلام سنواتهم سنة اهل الكتاب وعمله بخبر جمل
 بن مالك وهو قوله كنت بين حادثين لي يعني ضرتين فضربت احدهما الاخرى بسطح فالتقت
 جبينهما فاقضى فيه رسول الله عليه السلام بغرة فقال عمر رضي الله عنه لو لم نسمع هذا لضيافيه
 برأيا ومنه ان عثمان رضي الله عنه اخذ برواية فريضة بنت مالك حين قال جئت الى رسول الله
 عليه السلام استأذنه بعد وفات زوجي في موضع العدة فقال ما مكى حتى تقضى عدلك ولم ينكر
 الخروج للاستفتاء ان المتوفى عها زوجها فتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا ولا تنهار اذا
 وجدت من يقوم بأمرها ومنهما ما اشتهر من عمل علي رضي الله عنه برواية المداد في حكم المذني
 ومن قوله خبر الواحد واستظهاره باليمن حتى قال في الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول
 الله حديثاً تصغى الله بما شاء منه واذا حدثني غيره حلفته اذا حلف صدقته والتحلف بما كان للاحتياط
 في سياق الحديث على وجهه ولا يقدم على الرواية بالظن لالتهمه بالكذب ومنه ما رجحوا الجمهور
 الى خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب التمسك بالثقة المختارين ومنه ما رجحوا بهم الى خبر
 سعيد الخدري رضي الله عنهم في الروايات المبررة كان لا يحكم بالروايات غير النسيئة ومنه ما
 رجحوا بهم الى خبر امرأته من الانصار ان الحائض تفر بلا وداع بعد ان كان لا يرى ذلك

وكذلك اصحابه
 رضي الله عنهم علواً
 بالاحاد وحاجوا بها

قد ذكر محمد رحمه الله في هذا غير حديث ﴿ ٣٧٥ ﴾ في كتاب الاستحسان واختصرنا على هذا الجملة لوضوحها

واستفاضتها
واجبت الأمة على
قبول اخبار الآحاد
من الوكلاء والرسل
والمضاربين وغيرهم
واما المقول فلان
الخبر يصير جهة بصفة
الصدق والخبر يحتل
الصدق والكذب
وبالمقالة بعد اهلية
الاخبار يترجم
الصدق وبالفسق
الكذب فوجب العمل
برجحان الصدق
ليصير حجة للعمل
ويعتبر احتمال السهو
والكذب لسقوط علم
البقين وهذا لان العمل
صحیح من غير علم
البقين الا ترى ان العمل
بالقياس صحیح بغالب
الرأى وعمل الحكم
بالبيانات صحیح بلا
يقين فكذلك هذا
الخبر من العدل فيد
علا بغالب الرأى
وذلك كاف للعمل
وهذا ضرب علم فيه
اضطراب فكان دون
علم الطمانينة واما
دعوى علم البقين به
فباطل بلا شبهة

* ومنها ما روى عن انس رضي الله عنه قال كنت اسقى ابا عبيدة واباطمة وابي بن كعب شرايا اذ اتانا آت وقال الجر قد حرمت فقال ابو طلحة ثم اناس الى هذه الجرار فاكرها فمعت الى مهر ليس لنا فضربتها الى اسفله حتى تكسرت * ومنها ما اشتهر من عمل اهل قباء في القول من القبلة الى الركبة حيث اخبرهم واحد ان القبلة تسخت * ومنها ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما قال كنا نخبر ارباعين سنقولا ترى به بأسا حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي عليه السلام نهى عن المخافة فاتهمنا * وعلى ذلك جرت سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبيرة ونافع بن جبيرة وخارجة بن زيد وابي سليمان بن عبد الرحمن وسليمان بن يشار وعطاء بن يشار وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء اهل المدينة وفقهاء البصرة كالحنين وابن سيرين وفقهاء الكوفة وقابضهم كملقمة والاسود والشعي ومسرورق * وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصره * واعلم ان هذه الاخبار وان كانت اخبار آحاد لكنها متواترة من جهة المعنى كالاخبار الواردة بمصالحهم ومضاهة على فلا يكون لقائل ان يقول ما ذكرتموه في اثبات كون خبر الواحد جهة هي اخبار آحاد وذلك يتوقف على كونها حجة فيدور حولنا قال المصنوع لانهم علموا بها بل لعلمهم علموا بغیرها من نصوص متواترة واخبار آحاد مع ما اقترن بها من القياس وقرائن الاحوال فلا وجه له لانه عرف من سياق تلك الاخبار انهم انما علموا بها على ما قال عمر رضي الله عنه لولم نسمع هذا لقتلنا ربنا وحيث قال انه حتى روى رافع بن خديج الى آخره * فان قيل ما ذكرتم من قبولهم خبر الواحد معارض انكارهم اياه في وقائع كثيرة فان ابا بكر رضي الله عنه انكر خبر الغيرة في ميراث الجدة حتى انضم اليه رواية محمد بن مسلمة وانكر عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس في السكنى * وانكرت عائشة خبر ابن عمر رضي الله عنهما في قصة بروع بنت واشق فلما اهل عليه مورد على رضى الله عنه خبره مقل بن سنان الاسجعي في قصة بروع بنت واشق فلما انهم انكروا لاسباب عارضة من وجود معارض او فوات شرط لالتمس الاحتجاج بها في جنسها فلا يدل على بطلان الاصل كما ان رددهم بعض ظواهر الكتاب وتركمهم بعض انواع القياس ورد القاضي بعض النهايات لا يدل على بطلان الاصل * قوله (مد ذكر محمد في هذا) اي في قبول خبر الواحد * غير حديد اي احاديث كثيرة وقد ذكرنا اكرها فيما اوردها * واخصرنا هذه الجملة اي اكتفينا بايراد ما ذكرنا من خبر بريرة وسليمان وتبليغ معاذ وغيرهما لوضوحها * او معناه لم تذكر ما اورده محمد لشهرته ولفظ التقويم ونحن سكتنا عنها اختصارا واكتفاء بافضل الناس قوله (واجبت الأمة على) كذا اي الاجماع منهم في هذه الصور على القبول يدل على ثبوت الحكم في التنازع به * وبانه ان الاجماع قد انقضى منهم على قبول خبر الواحد في المعاملات فان العقود كلها ثبتت على اخبار الآحاد مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كافي الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا السبي اوهذه الجارية اهدى اليك فلان

وان فلانا وكلني بيع هذه الجارية ابيع هذا الشيء * واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون في اباحة دم واقامة حد واستباحة فرح * وعلى قبول قول المفتي للمستفتي مع انه قد يجب ما يلقه من الرسول بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز في سائر المواضع * فان قيل الفرق بين المحلين ثابت فان في بعض المعاملات قد قبل خبر من يسكن القلب الى صدقه من صبي وقاسق بل كافر ولا قبل خبر هؤلاء في اخبار الدين فكيف يحتاج بهذا الفصل مع وقوع الفرق بينهما قلنا محل الاستدلال هو استعمال قول من لا يؤمن القلط عليه ووقوع الكذب منه وهو موجود في الامرين وان كان احدهما يتساهل فيه في الآخر وانما يراعى في الجمع والفرق الوصف الذي يتعلق به الحكم دون ماعداءه وما ذكرنا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة في الاخبار لتحققها في المعاملات لان التواتر لا يوجد في كل حادثة فلور خبر الواحد لشبهة في النقل لتعطلت الاحكام فاسقطنا اعتبارها في حق العمل كما في القياس والشهادة وماما الجواب عن تمسكهم بالاثنتين فنقول لاننا لم نمراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه * وقيل المراد من الآية اعني قوله تعالى * ولا تقف ما ليس لك به علم * منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما يتحقق * على انما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من السنة والتواتر والاجماع قوله (لان العيان يرد) اراد به اننا نجد في انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد حصول العلم بالتواتر * قال القزالي رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فاننا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقناه لو تعارض خبران فكيف نصدق بالضدين * قال وما حكى عن بعض المحدثين انه يورث العلم لعلمه ارادوا به انه يفيد العلم بوجوب العمل اذا العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل قاطع اوجبه عند ظن الصدق او سوا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن قوله (واذا اجتمع الاحاد حتى تواترت) الى آخره يحتمل ان يكون جوابا عما ذكر في الباب الاول من كلام الخصوم ان التواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل فلا يثبت به اليقين * ويحوز ان يكون جوابا عما تمسك لمن قال من اهل الحديث بتبوت العلم الاستدلال بخبر الواحد بان الخبر المتواتر لما اوجب العلم وليس فيه الاجتماع الاحاد لزم ان يوجب خبر الواحد العلم ايضا لانه لا اثر للاجتماع في تفسير ذوات الافراد فان الغنم المجتمعة لاتصير بقرا وابلا بالاجتماع وتقرير الجواب اننا قد رأينا في المحسوس والمقول والمشروع انه قد ثبت بالاجتماع الافراد ما لا يثبت بالافراد بدون الاجتماع فان اجتماع الطاقات في الحبل يتحدث من القوة ما لا يوجد في طاقة اوطاقتين * واجتماع المقدمات الصادقة تثبت الحجّة العقلية ولا يوجد ذلك في افرادها * واجتماع الحروف والكلمات صار القرآن مهجرا ولا يوجد الاعجاز في احادها * ويجب بشهادة اثنين او اربعة على القاضي ما لا يجب بشهادة واحد * وثبت بفصل الاعداء الاربعة

لان العيان يرد من قبل انا قد بينا ان الشهور لا يوجب العلم اليقيني فهذا اولي وهذا لان خبر الواحد محتمل لاحالة ولا يقين مع الاحتمال ومن انكر هذا فقد سفه نفسه واضل عقله واذا اجتمع الاحاد حتى تواترت حدث حقية ان خبر ولزوم الصدق باجتماعهم وذلك وصف حادث مثل اجماع الامة اذا اذ دعت الاراء سقطت الشبهة فاما الاحاد في احكام الاخره فمن ذلك ما هو مشهور ومن ذلك ما هو دونه لكنه يوجب ضربا من العلم على ما قلنا وفيه ضرب من العمل ايضا وهو عقد القلب عليه

أذالمقد فضل على العلم والعرفه وليس ﴿ ٣٧٧ ﴾ من ضروراته قال الله تعالى وحيدوا بها واصبقوها انفسهم ظلما

وعلموا وقال تعالى
يرفونه كما يرفن اناسهم
فصح ان التلا بالقد
كاصح بالعمل بالبدن
ولهذا جوزنا القول
بالنسخ قبل العمل
وقبل التمكن من العمل
والله اعلم واذا ثبت
ان خبر الواحد جمة
قلنا انه منقسم وهذا
باب تقسيم الراوى
الذى جعل خبره
جمة

قال الشيخ الامام
رضى الله عنه وهو
ضربان معروف
ومجهول والمعروف
نومان من عرف بالفقه
والقديم في الاجتهاد
ومن عرف بالرواية
دون الفقه والفتيا
واما المجهول فعلى
وجوه اما ان يروى عنه
الفتا ويحملوا بحديثه
ويشهدوا له بحجة
حديثه او يستكواه
الطن فيه او يعارضوه
بالطن والرد
او يخلف فيه اولم
يظهر حديثه بين
السلف فصار قسم
المجهول على خمسة

او جهة

من حل الصلوة ما لا يثبت بفصل عضو واحد * وثبت بالطلقات الثلاث ما لا يثبت بطلقة
فرفنا ان اعتبار الاجتماع بحالة الانفراد وعكسه غير صحيح وانه يحدث الخبر عند الاجتماع
من القوة ما لا يكون له في غيره من الحالات قوله (اذالمقد) اى اعتقاد القلب فضل على العلم لان
العلم قد يكون بدون عقد القلب كعلم اهل الكتاب بحقيقة النبي عليه السلام مع عدم اعتقادهم
حقيقته وكما بدلائل الخصوم في الاصول والفروع من غير ان يتقدها وعلى العكس والمقد
قد يكون بدون العلم ايضا كاعتقاد المقلدوا اذا كان كذلك جاز ان يكون خبر الواحد موجبا للاعتقاد
الذى هو عمل القلب وان لم يكن موجبا للعلم * قال ابو اليسر الاخبار الواردة في احكام الآخرة
من باب العمل فان العمل نومان على الجوارح واعتقاد القلب بالعمل بالجوارح ان تعذر لم تعذر
العمل بالقلب اعتقادا على انما مرقعا عذاب القبر بدلالات النصوص من كتاب الله واتاراتها
لاخبار الاحاد * ولهذا اى ولان الاتلاء بمقد القلب يصح بدون عمل البدن جوزنا
النسخ قبل التمكن من العمل لحصول الفائدة وهو الاتلاء لعقد القلب والله اعلم بالصواب

باب تقسيم الراوى الذى جعل خبره جمة

واذا ثبت ان خبر الواحد جمة فان كل خبر ليس يقبل وليس المراد بالقبول التصديق ولا
بالرد التاكذيب بل يجب علينا قبول قول العدل ورجا يكون كاذبا او فاطلا ولا يجوز قبول قول
الفاسق ورجا يكون صادقا بل المقبول ما يجب العمل به والمرود ما لا تكلف علينا في العمل به * ثم
للقبول شرائط بعضها متفق عليه وبعضها يختلف فيه وهذا الباب لبيان بعض شرائطه لان حاصله
اشراط كون الراوى مرفا بالرواية والعدالة والضبط والفقاهة لقبول خبره مطلقا موانعا
لقياس او مخالفا له وليست الفقاهة فيه شرطا عند البعض * اما المعروفون يعنى بالفقه من الصحابة
 وغيرهم مثل ابي بن كعب وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن الزبير قوله
 (و حديثهم جمة ان وافق القياس او خالفه) وهو مذهب الجمهور من الفقهاء وائمة الحديث *
 فان واقفه تأيده اى قوى الحديث بالقياس يعنى يكون التمسك بالحديث لا بالقياس بل يكون القياس
 مؤيد له * وقال ماليت رحمه الله فيما يحكى عنه بل القياس مقدم على الحديث اراد ان لم يشتمر هذا
 المذهب عنه * قال صاحب القواطع وقد حكى عن ماليت ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل
 وهذا القول باطل سمع مستقيم عظيم واتا على منزلة ماليت عن مثل هذا القول ولا يدري ثبوته
 منه * وذكر ابو الحسين البصرى في المعتدان القياس اذا مارضه واحدا فان كانت حلة القياس
 منصوبة بنص قطعى وخبر الواحد ينفي وجبها وجب العمل بالقياس بلا خلاف لان النص
 على العلة كالنص على حكمها فلا يجوز ان يعارضها خبر الواحد * وان كانت منصوبة بنص
 فلفي يتحقق المعارضه يكون العمل بالخبر اولى من القياس بالاتفاق لانه دال على الحكم بصريحه
 والخبر الدال على العلة يدل على الحكم بواسطة * وان كانت مستنبطة من اصل ظنى كان
 الاخذ بالخبر اولى بلا خلاف لان الظن والاحتمال كلما كان اقل كان اولى بالاعتبار وذلك في
 الخبر وان كانت مستنبطة من اصل قطعى والخبر المعارض للقياس خبر واحد فهو موضع الخلاف

(ثاني)

(٤٨)

(كشف)

وان كان الاصوليون ذكروا الخلاف مطلقا * فمندان السامعي وجهورا ثمة الحديث الخبر
 راجح سواء كان الراوى عالما بقيمها او لم يكن بعد ان كان عدلا ضابطا وهو مذهب الشيخ زباني
 الحسن الكرخي * وقال عيسى بن ابيان ان كان الراوى عدلا ضابطا فلما وجب تقديم خبره
 على القياس والا كان موضع الاجتهاد * وحكي عن مالك انه رجع القياس على خبر الواحد
 فانه عمل بالقياس في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا ولم يعمل بالخبر الوارد فيه واحتج في
 ذلك بانه قد اشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد * فان ابن عباس لما سمع
 ابا هريرة رضي الله عنهم يروى توفوا امامته النار قال لو توفيات بماه سخن اكنتم توفوا
 منه * ولما سمعه يروى من جل جنازة فلي توفوا * قال ابن مناصب الوضوء من جل عبيد ان
 يابسة * ورد على رضي الله عنه حديث بروع القياس * ورد عن رضي الله عنه حديث فلي توفوا
 قيس بالقياس * ورد ابراهيم الضحى والشعبي ما يروى ان ولد الزنا ثلثة وولد له ولد لو كان ولد
 الزنا ثلثة لما انتظر ما من ان تضع جملها وهذا نوع قياس * وبان القياس حجة باجماع السلف
 من الصحابة وفي اتصال خبر الواحد الى النبي عليه السلام شبهة فكان الثابت بالقياس الذي هو
 ثابت بالاجماع اقوى من الثابت بخبر الواحد فكان العمل به اولى * وبان القياس اثبت من خبر
 الواحد لجواز السهو والكذب على الراوى ولا يوجد ذلك في القياس * وبان القياس لا يحتمل
 تخصيصا والخبر يحتمله وكان غير المحتمل اولى من المحتمل * واحتج من قدم خبر الواحد على
 القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد
 قال ابا بكر رضي الله عنه نقض حكما حكم فيه برأيه لحديث سمعته من بلال وترك عمر رضي الله
 عنه رأيه في الجين في دية الاصابع بالحديث حتى قال كذا نقض فيه برأيا وفيه سنة رسول
 الله عليه السلام * وترك رأيه في عدم توريث المرأة من دية زوجها بالحديث الذي رواه
 الضحاك بن مزاحم * وترك ابن عمر رضي الله عنهما رأيه في المزارعة بالحديث الذي سمعته من
 رافع بن خديج * ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد الغلة على البائع عند الرد بالعيب
 بما روى عن النبي عليه السلام ان الخراج بالضمان وفي نظايره كثيرة * وامامنا ذكر من ردهم
 خبر الواحد فذلك لاسباب عارضة لا ترجعهم القياس عليه * وبان الخبر يقين باصله لانه
 قول الرسول عليه السلام لاحتمال الخطأ فيه وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو
 ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا بمنزلة المسموع منه عليه السلام * والرأي يحتمل باصله في كل
 وصف اى كل وصف من اوصاف الحق يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان
 لا يكون فكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد التيقن
 بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا وهو الخبر اولى وقوله فكان الاحتمال في الرأي
 اصلا يبنى الاصل في الرأي الاحتمال وعدم اليقين لان الوقوف على الوصف الذي هو مناط
 الحكم لا يتحقق بطريق التيقن الا بالاصل او بالاجماع وذلك امر عارض واليقين في الخبر اصل
 لانه الكلام المسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم وهو حجة بلا شبهة وانما تحققت الشبهة
 مارضيا

اما المعروفون بالخلاف
 الراشدون وعبد الله
 بن مسعود وعبد الله
 بن عباس وعبد الله
 بن عمرو بن ثابت
 وعاذ بن جبل وابو
 موسى الاشعري
 وعائشة رضي الله
 عنهم وغيرهم ممن
 اشتهر بالقبول والطر
 وحديثهم جده ان
 وافق القياس او
 خالفه فان وافقه تأيد
 به وان خالفه ترك
 القياس به وقال مالك
 رحمه الله فيما يحكى
 عنه بل القياس مقدم
 عليه لان القياس
 حجة باجماع السلف
 وفي اتصال هذا
 الحديث بشبهة
 والجواب ان الخبر
 يقين باصله وانما
 دخلت الشبهة في نقله
 والرأي يحتمل باصله
 في كل وصف على
 الخصوص فكان
 الاحتمال في الرأي
 اصلا وفي الحديث
 مارضيا

لان الوصف في النص كالخبر والرأى والنظر ﴿ ٣٧٩ ﴾ فيه كالسمع والقياس على به والوصف ساكت عن البان

وبارضى القل وتخلل الواسطة واحتمال الغلط والنسيان فكان الاحتمال فيه عارضا
والاحتمال الاصلى اقوى من الاحتمال العارض فلها كان العمل بالخبر اولى * وذ كرم بعض
الاصوليين ان التمسك بالخبر لا يتم الا بثلث مقدمات * نبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
* ودلائله على الحكم وجوب العمل به والاولى ثلثية والسانية والثالثة يقينتان * فاما
التمسك بالقياس فلا يتم الا باربعة مقدمات اوجس * ثبوت حكم الاصل * وكونه معللا
بالعلة الفلانية * وحصول تلك العلة في الفرع * وعدم المانع في الفرع عند من يجوز
تخصيص العلة * وجوب العمل به والاولى والخامسة يقينتان والواقى ثلثية واداك كان
كذلك كان العمل بالخبر اقل ظاهرا من العمل بالقياس فوجب ان يكون الخبر راجحا لقوله
(ولان الوصف في النص كالخبر) اى الوصف الذى فيه المجتهد لتطبيق الحكم به بمنزلة الخبر من
حيث ان الحكم يضاف اليه كالخبر * والطر فيه اى التأمل والوقوف على تأمله بمنزلة
سماع الخبر من الراوى * والقياس عمل به اى تعدية الحكم بوساطته الى الفرع وهو العمل
بذلك الوصف بمنزلة العمل بالخبر * والوصف ساكت عن البيان اى عن ايات المدهى
نصا لان القاييس انما جعله شاهدا على الحكم بضرب اشارة من الشرع * والخبر بيان
نفسه حقيقة لانه ناطق بالحكم فكان اقوى من الوصف * فى الابانة اى فى اظهار الحكم
واثباته هو السماع فوق الرأى فى الاصابة اذ لا دخل للاحتمال فيه لانه ثابت حسا والغلط لا يجرى
فى المحسوسات ولا كذلك الرأى فلا يجوز ترك القوى بالضعيف او اما التمسك بالخصم من رد
الصحابة بالخبر بالقياس فليس كذلك بل ردوهم لعدم قده الراوى او لمعان عارضة ذكرناها وذكرها
يضاهى قوله بان القياس مجرب بالاجماع وفى اتصال خبر الواحد شبهة فى غاية السقوط لان خبر الواحد
شبهة بالاجماع ايضا والشبهة فى القياس اكثر منها فى خبر الواحد فكيف يكون اقوى منه وقوله
لا احتمال للكذب والسهر مدخل فى الخبر دون القياس عارضا بان احتمال كون الحكم غير
متعلق بالوصف المستطب ثابت فى القياس دون الخبر * وقوله الخبر يحتمل لتخصيص والقياس
لا يحتمله قلنا الكلام فى خبر ردوهم بالغلبة القياس وفى هذه الصورة لا احتمال لقوله (ما وفاق) اى
خبر من عرف بالمداد والضبط دون الفقه القياس * عمل به اى يجب العمل بذلك الخبر هو ان حاله
القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة وانسد باب الرأى من كل وجه حتى اذا كان موافقا لقياس
مخالفا لقياس اخر لم يترك الحديث بخلاف خبر المجهول فانه ان كان موافقا لقياس مخالفا لآخر
جاز تركه والعمل بالقياس المصالح كذا ذكر فى بعض فوائد هذا الكتاب * وقوله
وانسد باب الرأى تفسير لضرورة * وفى قوله لم يترك الا بالضرورة لطف ورعاية ادب
كثيرى * ووجه ذلك اى وجه عدم القول عند انسد باب الرأى ان ضبط حديث
رسول الله صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر لانه عليه السلام قد اوتى جوامع الكلم واخصر به
اختصارا كما اخبر من ذلك والوقوف على كل معنى ضمنه فى كلامه امر عظيم ولهذا قلت
رواية الكبار من الصحابة رضى الله عنهم الا ترى الى ما روى عن عمر بن ميمون انه قال

فقطاط فى مثله

صحبت ابن مسعود رضي الله عنه سنيين ما سمعته يروي حديثا لامرة واحدة فانه قال سمعت رسول الله عليه السلام ثم اخذته البهر والفرق وجعلت فرائضه ترتد فقال نحو هذا او قريبا منه او كلاما هذا معناه سمعت رسول الله عليه السلام يقول كذا وقد كان نقل الحديث بالنعني مستقيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ولما ظهر ذلك منهم احتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبارة لا تتطعم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصور فهمه عن دركها اذ النقل لا يتحقق الا بقدر فهم المعنى فيدخل هذا الخبر شبهة زائدة تخلو عنها القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو اصل القياس وبهذه تمكنت شبهة في عين الخبر بعدما تمكنت شبهة في الاتصال كان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيتطابق في مثل هذا الخبر بترجيح ما هو اقل شبهة وهو القياس عليه * ولهذا قال اصحابنا لا يجوز للقاضي نقل عبارة الشهود الى عبارة نفسه اذا لم يكن فيها لاحتمال الزيادة في محل القصان او القصان في محل الزيادة * ثم هذا الكلام لا وهم انه اذ درى بعض الصحابة وطعن فيهم بالغلط وعدم الفهم كآثرى اعترض عنه بقوله وانما نعني بما قلنا من قصور فهمه الراوي قصورا عند المقابلة بقوله الحديث اي عند المقابلة بما هو فقد لفظ النبي عليه السلام * فاما ان نعني به الازدراء اي الاستغفاف بهم فعاد الله عن ذلك حين سمعنا حديثا عن ابي حنيفة رحمه الله انه اخبر في مواضع كثيرة مثل تدبير الحقيق في قوله بمذهب انس بن مالك رضي الله عنه مقلدا له فانطق في ابي هريرة مع انه اعلى درجة في العلم من انس رضي الله عنهما لا شرا كهما في الصحة واختصاص ابي هريرة بدعا لم يروى عليه السلام له بالفهم ونعته في رداؤه على ما روى عنه انه قال حضرت مجلسا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من يسط منكم رداؤه حتى افيض فيه * فالتى فيضمها اليه ثم لا ينساها فبسطت بردة كانت على فافض رسول الله عليه السلام فيها فالتى فضجتم الى صدرى فالتى نسيت بعد ذلك شيئا * لانه اذا انسد باب الراى صار الحديث ناسخا يعني اذا تحققت الضرورة انسداد باب الراى من كل وجه وجب ترك الخبر لانه لو عمل به وترك القياس صار الحديث مع التوهم الذي ذكرنا ناسخا لكتاب وهو قوله تعالى * واعتبروا يا اولي الابصار * فانه يقتضى وجوب العمل بالقياس * والحديث المشهور وهو حديث * ما ذوقه * معارضا للاجماع فان الاما جمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه وثقة القياس حدوا بعد القرون الثلاثة فلا يبعث بخلاف خبر القية لان التوهم المذكور لما انقطع عنه كان اقوى من القياس لبقاء الشبهة في طريقه دون اصله فلا يلزم من تقديمه عليه مخالفة هذه الادلة لانه لا توجد العمل به عند عدم الاقوى فاما عند وجوده فتوجب العمل بالاقوى وترك العمل بالقياس فلا يتحقق النسخ والمعارضه * وانما قال معارضا لانه لا نسخ للاجماع بالحديث وانما ينسخ باجماع اخر منه قوله (وذلك) اي كون الحديث ناسخا عند

وانما نعني بما قلنا قصورا عند المقابلة بفهم الحديث فاما الازدراء به فماذا الله من ذلك فان سمحا رحمه الله يحكى عن ابي حنيفة رضي الله عنه في غير موضع انه احتج بمذهب انس بن مالك رضي الله عنه وقلده فهاظك في ابي هريرة رضي الله عنه حتى ان المذهب عند اصحابنا رحمه الله في ذلك انه لا يرد حديثا من انهم الا اذا انسداد باب الراى والقياس لانه اذا انسدد صار الحديث ناسخا للكتاب والحديث المشهور ومعارضه للاجماع وذلك مثل حديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة انه انسديه باب الراى فصار ناسخا للكتاب والسنة المعروفة معارضا للاجماع في ضمان العدوان بالمثل والقيمة دون التمر

استداد باب الرأى مثل حديث ابى هريرة * او مثال ما ذكرنا حديث ابى هريرة في المصرة
وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال * لا تصروا الا بال والغم
فن اتباعها بعد ذلك فهو بخير الظرين بعد ان يحلها ان رضيتها امسكها وان سخطها ردها
وصاعا من تمر * ويروى باحد النظرين * ويروى من اشترى شاة بحفلة فهو بخير الظرين
ثلاثة ايام الحديث * والتصرية في اللغة الجمع يقال صربت الماء وصرته اى جمعته والمراد
بها في الحديث جمع البن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها هريرة البن
* والتخيل بمعناها ايضا * وقوله باحد الظرين قيل النظر الاول عند الحلبة الاولى والنظر
الاخر عند الحلبة الاخرى ومعنى قوله بخير الظرين نظره لنفسه بالاخيار والامساك ونظره
للبائع بالرد والفضخ * ثم الشافعي رحمه الله جعل التصرية مباحا حتى كان للمشتري الخيار اذا
تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله تمسكا بهذا الحديث وهو حديث صحيح يخرج في المحققين
واذا صح الحديث يترك القياس بمقابلته مع ان الحديث موافق للاصول لان الخيار انما يثبت
لغروور كان من البائع والغروور يثبت للمشتري حق الرجوع كالمواشترى صبرة حطمة فوجد
في وسطها دكانا واشترى قفة من اثمار فوجد في اسفلها حشيشا * والمذكور في بعض كتبهم
ان التفرير الفعلي نزل منزلة الالتزام اللفظي فصار كالموشرط الغزارة * وعندنا التصرية ليست
بموجب ولا يكون للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضى سلامة المبيع وبقائه
البن لا ينعدم صفة السلامة لان البن محررة بعد مهالها لا تنعدم صفة السلامة فقتلتها اولى ولا يجوز
ان يثبت الخيار للغروور لان المشتري مغتر لا مغرور فانه ظننها غزيرة البن بناء على شئ * شبه
فان اتفاح الضرع قد يكون بكثرة البن وقد يكون بالتخفيف وهو اظهر على ما عليه عادات الناس
في ترويح السلعة بالحليل فيكون هو مغترا في بناء ظنه على المحتمل والمحمول لا يكون حجة *
فاما الحديث فلخالف القياس فكان ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس * معارضا
للاجماع الموجب للعمل به كذا ذكرنا فيكون مردودا لان من احاديت ابى هريرة رضي الله عنه
انما قيل ما لا يخالف القياس فاما ما خالفه فالقياس * قدم عليه كذا في الاسرار والبسوط * واما
الذي يدل عليه سوق الكلام في الكتاب فهو ان حديث المصرة ورد مخالفا للقياس وانسد
فيه باب الرأى لان ضمان العدوان في الله مثل مقدر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى * فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم * وفيما لا نل له مقدر بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله عليه السلام * من
اعتق شقصا له في مبدقوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا على ما يتناهى في باب الاداء والقضاء
* وقد انعقد الاجماع ايضا على وجوب المل او القيمة عند فوات العين وتعدى الرد *
ثم البن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه
وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فايحاج الترمكاته يكون مخلفا للحكم الثابت بالكتاب والسنة
والاجماع فيكون له معاوضة كذا ذكر في الكتاب * وقوله في ضمان العدوان متعلق بمجموع
قوله صار ناسخا للكتاب والسنة معارض لاجماع اى يلزم من المل بهذا الحديث نسخ الكتاب

والسنة ومعارضة الاجماع في حق هذا الحكم * وقوله وفي وجوه اخرى ذكرناها في موضعها عطف عليه اي صار معارضا للاجماع في هذا الوجه وفي وجوه اخرى هو ما ذكر الشيخ في بعض مصنفاته في اصول الفقهاء القاضي الامام في الاسرار ان حبيب المصراة ورد مخالفة القياس من وجوه * احدها انه اوجب رد صاع من تمر بآراء الدين والبن الذي يحلب بعد السراة والقبض لا يكون مضوعا على المشتري لانه فرع ملكه الصحيح فلا يضمن بالتعدي لعدم التعدي هو لا يضمن بالمقدلان ضمان العقدية هي بالقبض الاتري انه لا يضمن البن الذي يتحدث بعد القبض فكذلك البن الذي كان حين العقد لم يحلب بعد القبض لان البن الذي كان عند العقد لم يكن مالا لانه باطل كالحلب وانما يصير مالا بالحلب فلا يدخل تحت العقد وهو في حكم ما ليس بمال فيصير بمكة الحادث بعد القبض ويصير كالكسب * ولئن كان مالا كان صفة لشاة فيعتبر مالا بتجاء الصوف فلا يكون له حصص من الثمن ما لم يزايل الاصل ولوزال قبل القبض بأقفة لم يسقط شيء من الثمن فكذلك اذا قبض والوصف متصل بالاصل لا يصير حصص من الثمن ولا يصير مضوعا * ولئن جاز ان يقابل ضمان فهو ضمان العقد ينبغي ان يسقط من البايع حصته من الثمن كما اشترى شيئين ثم ردا أحدهما * ولئن كان ضمان التعدي وجب ان يضمن مثل البن كيلا او دراهم كاقلا اما الصاع من التمر بلا تقويم قل البن او كثر فلا وجه له في النسخ * ومع هذا كله ظاهره يدل على توقيت خيار العيب وهو غير موقت بوقت الاجماع فثبت انه مخالف لقياس من جميع الوجوه فوجب رده بالقياس اوجه له على تأويل ولون بعض احترازا عن الرد وهو ان الخصومة في شاة محفلة فذهب النبي عليه السلام البايع الى الاسترداد صلحا لا حكما فاني بعله الابن في ثلاثة ايام فزاد النبي عليه السلام بذلك السبب صاعا من تمر قبل البايع الشاة والتروود امن صلحا لا حكما وكان هذا ثمرا مبتدا لا حكما فظن الراوي انه كان حكما وكانوا يستجيزون نقل الخبر بما عندهم من المعنى فقل على ما نحن به بعبارة * فان قيل انكم جاتم بضر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه لم يعرف بالفقه بين الصحابة فمضر المصراة اولى بالقبول والعمل به لانه آتيت متناو اقوى سند او رواية وهو ابو هريرة على رتبة في العلم من معبد * قلنا قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن الحصين واسامة بن زيد وعمل به كبراء الصحابة والتابعين مثل علي وابن مسعود وابن عمر والحسن وابراهيم ومكحول فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس اليه اشير في الاسرار * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان بعض اصحاب الشافعي شنع علينا ونسب اصحابا الى الطعن على ابي هريرة وامثاله من اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكان ذلك منه سلوكا للمعانة لاننا ناتبع الصحابة فقول لا اشكال ان ابن عباس وعائشة من ههنا الصحابة رضى الله عنهم وكانا مقدمين على ابي هريرة في الفقه والقنوى وكانا لا يريان ترك القياس الجلي بقول ابي هريرة فانه روى ان الوضوء مما مسته البارفرد عليه ابن عباس بالقياس ولم يشغل

وفي وجوه اخرى
ذكرناها في موضعها

بالسنة وكذا عائشة وعلى رضى الله عنهم فاتبعنا الصحابة في ترك روايته بالقياس ولكنا
لا نطن به وبجميع الصحابة الا الصدق * واعلم ان ما ذكرنا من اشتراط فقد الراوى
لتقديم خبره على القياس مذهب عيسى بن امان واختاره القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه
حديث المصراة وخبر الرايا وتايه اكثر المتأخرين * اما عند الشيخ في الحسن الكرخی
ومن تابعه من اصحابنا فليس فقد الراوى بشرط لتقديم خبره على القياس بل يقبل خبر كل
عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس قال ابو اليسر
واليه مال اكثر العلماء لان التغير من الراوى بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر
انه بروى كاسم ولو غير لغير على وجه لا تغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة
والرواة الدول لان الاخبار وردت بلسانهم فعملهم بالسان يمنع من فقلتهم عن المعنى وعدم
وقوفهم عليه * وعدالتهم وتقواهم تدفع تهمة الزائد عليه والقصان عنه * قال ولان
القياس الصحيح هو الذى يوجب وهافى روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر
فوجب القول كيلا يتوقف العمل بالاخبار * واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر
رضى الله عنه قبل حديث جل بن مالك في الجين وقضى به وان كان مخالفا للقياس
لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شيء * ولهذا قال كذا ان نقضى
فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم * وقد قل ايضا خبر الضحاک في توريث
المرأة من دية زوجها وكان القياس خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان ملكه المورث
قبل الموت والزواج لا يملك الدية قبل الموت لانها تحب بعد الموت ومعلوم انهم يكونوا
من فقهاء الصحابة وله شواهد كثيرة * ولم ينقل هذا القول عن اصحابنا ايضا بل المقول
عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفضيل الا ترى انهم علوا بخبر ابي هريرة
رضى الله عنه في الصائم اذا كل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة
رحمه الله لولا الرواية لقلت بالقياس * ونقل عن ابي يوسف رحمه الله في بعض اماليه انه اخذ
لحديث المصراة وابنت الخمار للمشتري * وقد ثبت عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال ما جانا
عن الله وعن رسوله فعلى الرأس والعين ولم ينقل عن احد من السلف اشتراط الفقه في
الراوى ثبت ان هذا القول مستحدث * ويجاب عن حديث المصراة والعربة واشباههما
فقال انما ترك اصحابنا العمل بها لمخالفتها الكتاب والسنة المشهورة لافوات فقد الراوى
وان حديث المصراة مخالف لفظ الكتاب والسنة كما يده حديث العربة مخالف للسنة
المشهورة وهى قوله عليه السلام هو التجربا لغيره بل عمل كبل بكيل * على اننا لان ابا هريرة رضى الله
عنه لم يكن فيها بل كان فيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتى في زمان الصحابة
وما كان يفتى في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد وكان من حلية اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ورضى عنهم وقد دعا الى عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله تعالى له فبح حتى انتشر في العالم
ذكره وحديثه وقال اسحاق الحطلي ثبت عندنا في الاحكام بلاة آلاف من الاحاديث روى
ابو هريرة منها الفا وخمسمائة وقال البخارى روى عنه سبعمائة نمر من اولاد المهاجرين

والانصار وقدرى جماعة من الصحابة عنه فلا وجه الى رد حديثه بالقياس قوله (واما
 المجهول) الى آخره . اعلم ان عامة السلف وجاهل الخلفاء هموا على عدالة جميع الصحابة
 رضى الله عنهم لان عدالتهم ثبت بتعديل الله تعالى ايهم وثبته عليهم في آي كثيرة مثل قوله
 تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم
 ورضوانه . الآية وقوله عز اسمه والذين هم اشداء على الكفار وقوله جل ثناؤه
 لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة في شواهد كثيرة وبقول الرسول
 صلى الله عليه وسلم : اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا شك انه لا هتداء من غير عدالة
 وقوله عليه السلام لا تكروا اصحابي الا بخير فلو انفق احدكم مل الارض ذهبها ما ادرك احد
 احدهم ولا نصرفه . وقوله عليه السلام ان الله تعالى اختار لي اصحابا واصهارا وانصارا
 واختار الله عز وجل لا يكون لمن ليس به دل ولا تعديل اهل من تعديل هلام الصوب
 وتعديل رسوله كيف ولو لم ير ادناء لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد
 وبذلهم الحج والاموال وقتلهم الايام والاولاد في موالاته الرسول ونصرته كافية في القاطع
 بعدالتهم وامامهم جرى بينهم من التقيف بناء على التأويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب
 ما صار اليه وانه اوفق للدين واصح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا فيهم . ولكنهم
 اختلفوا في تسمية الصحابي فذهب جماعة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان
 صحب النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي لان اللفظ مشتق من الصحبة وهي ثم الثبوت والبقاء
 وذهب جمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اخص اليه عليه السلام وطالت صحبته معه على
 طريق التبع له والاخذ منه ولهذا لا يوصف من جالس مالا ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا
 اطال المجالسة معه اذا لم يكن على طريق التبع له والاخذ عنه . وكذا لو حلف بعدائه
 ليس صاحب عمرو وقد مضى لحظة لا يحنث بالاتفاق . قال الفراء الى رجة الله الاسم لا ينطلق
 الا على من صحبه ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرب تخصص
 الاسم بمن كثر صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير
 بل بتقريب . قلت وصحبت عن شفي رجة الله ان ادناها ستة اشهر . وذكر في الكفاية
 لابي بكر احدين على البغدادى ان سعيد بن المسيب كان يقول الصحابة لانهم الامم
 مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين . واذا عرفت
 هذا علمت ان المجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف
 ذاته الا برواية الحديث التي رواه ولم يعرف عدالته ولا فسده ولا طول صحبته وقد عرفت
 عدالة الصحابة واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلا فيهم . وعلمت ان وايضا
 وسلة . ومثلا وان راوا النبي عليه السلام ورووا عنه لا يندون من الصحابة على ما
 اختاره الاصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم . ويؤيده ما ذكره شمس الائمة رجة الله
 وانما تعني بهذا اللفظ اى بالمجهول من لم يشتهر بطول الصحبة مع الرسول عليه السلام وانما

واما المجهول فاعلم
 تعني بالمجهول في
 رواية الحديث بان
 لم يعرف الا بحديث
 او بحديثين مثل
 وايضا بن معبد

عريف عاروي من حديث واحد بن - وانما سر الشيخ المجهول بقوله نفي به المجهول في رواية الحديث لانه قد يراد بهذا المفسر مجهول انسب وثلاث الجاهالة مانعة عن القول عند البعض وان لم تكن مانعة عند عامة الاصوليين واهل الحديث وكانه احتززه عنها - وسلمة بن الحقيق تكسر الباء لا غير كذا في القرب واصحاب الحديث يروونه بفتح الباء واسم الحقيق صهر بن الميدين الحسار ويقال سلمة بن عمرو بن المحق نسب الى جده - روى عن النبي عليه السلام انه قال فيمن وطئ جارية امرأته فان طأعته فهي له وعليه مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يردّه وهو كالحديث في الكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة - ومقل بن سنان وفي بعض النسخ مقل بن يسار وكلاهما ممن روى عن النبي عليه السلام - ومقل بن يسار من مزينة مضر وهو ممن تابع تحت الهجرة سكن البصرة مات في ولاية عبد الله بن زياد في اخر سنة معاوية - ومقل بن سنان من اصحاب بن ربيب بن ظفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام سكن الكوفة وقتل يوم الحرة بالمدينة صبرا سنة ثلاث وستين - ووافقه وهو ابن عبيد بن عبيد بن قيس بن كعب تزل الكوفة ثم تحول الى الجبيرة ومات - عن وابضة ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامرّه النبي عليه السلام ان يعيد وقوله وشهدوا له بصحة الحديث ياران روايتهم عند القول والعمل لا لرد عليه - صارح به من حديث المعروف بشهادة اهل المعرفة يعني - حديث المعروف - فقه واعداله والوسطة ل ويعدم على القياس لانهم كانوا اهل - وضط وتقوى وانما قصر في امرائه بنو كانوا لا يثقلون الحديث حتى يصح عدمه انه مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقظه هم رد ما حال القياس من روايتهم فلا يكون - ولهم الاصلهم بعدالة هذا الراوي وحسن ضبطه اولاه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه سلام اول رواية بعض اشهر روى - وهو معنى قوله شهدوا اهل المعرفة - وهو في الحقيقة جواب عما يقال كيف يقبل روايته وهو مجهول لم يظهر عدائه ولا ضده - نقل قد صار من المعروف بشهادة اهل المعرفة وتعدبهم اياه - وان سكتوا عن الطعن بعد الاقل فكذلك هي ان سكتوا عن الرد بعد ما بلغهم روايته الحديث فهو مقبول ايضا لان السكوت في موضع الحاجة لا يحمل الا على واحد الرضا لمجموع والمرق فكان سكوتهم من الرد دليل التقرير بجزءه - وقلوه ورووا عنه اذ لم يكن كذلك لطرف نسبة التفسير اليهم وانهم لم يتفقوا بذلك - وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك اي ان عمل به البعض ورد البعض يقبل ايضا لا لمقلبه بعض ائمة - اشهر من صار كاه رواه بقصد - من حديث مقل بن سنان - الاسمي في حديث روى اي قصتها وذلك ان ابن مسعود رضى الله عنه سئل عن تزوج امرأة وامرأته امرأته احتج ما به عنها لم يجز سها وكان السائل تردد له فقال بعد سهر احتج فيه - اني بك صواب الله وانك خطا فان ابن مسعود في رواية في من الشيطان

وسلمة بن الحقيق
ومقل بن سنان فان
روى عنه السلف
وشهدوا له بصحة
الحديث صار حديثه
من حديث المعروف
بشهادة اهل المعرفة
وان سكتوا عن
الطعن بعد الاقل
فيكون ذلك لان
السكوت في موضع
الحاجة الى البيان
في روايتهم السلف
في تصوير وان
من فيه مع نقل
منه ذلك
من اهل حديث
مقل بن سنان اي
شبهه - سجي في
ح - س بروج بنت
واسق - سجيبة انه
مات عنها هلال بن
اي مرة ولم يكن
منها ولا رخل
سها فقصي لها
رسول الله صلى الله
عليه وسلم بمهر من
سها فعمل بعدله
الله بن مسعود

رضي الله عنه

والله ورسوله منه برين منه ارى فيها مهر مثل نسائها لاوكس فيه ولا شطط اى لا تقص ولا تجاوزة
 حد مقامه مقل بن سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب رواية الاشجيين وقالوا لشهدان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق الاشجعية من بني رواس بن كلاب بمثل قضائك
 هذا وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر ابن مسعود رضى الله
 عنه بذلك سرورا لم يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاءه قضاء رسول الله عليه السلام *
 ورد على رضى الله عنه فقال ما صنع يقول امرأى بوال على عقبه حسه الميراث ولما اختلف
 في قوله اخذناه لما ذكرناه وفي قوله لما خالف رأيه اشارة الى انه انما رده لمخالفته القياس الذى
 عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها ما لم يثبت وجب بمقابله عوضا كما لو طلقها قبل الدخول
 بها وجعل الرأى اولى من رواية مثل هذا الجهول وهو مذهبنا ايضا كما نرين * وقيل انما رده
 لمذهب قريته وهو انه كان يخلف الراوى ولم ير هذا الرجل تلحفه * وقوله امرأى بوال
 على عقبه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهول من اهل البوادر وسكان الرمال اذن
 عادتهم الاحتيا في الجلوس من غير ازار والول في المكان الذى جلسوا فيه اذا احتاجوا
 اليه وعدم المبالاة باصابتها عقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط وذكر في الصحاح بروع
 اسم امرأة وهى بروع بنت واشق واصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح
 لانه ليس في الكلام فحول الاخر وعود اسم واد * واعلم ان خبر الجهول مردود عند
 الشافعى رحمه الله لان الصحابة رضى الله عنهم ردوا اخبار المجاهيل فان عمر رضى الله عنه
 رد خبر طمة بنت قيس وعلى رضى الله عنه رد خبر الاشجعي ومن رد خبر الجهول منهم
 لم يشكر عليه غيره فكان ذلك بمنزلة الاجماع على رده * وهذا خبر الجهول من القرون
 الثلاثة مقبول لان الله كان اصلا في ذلك الزمان يخبر الراوى عليه السلام بخبر الناس قري
 الذى يثبت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم والحديث والنبي عليه السلام قبل شهادة
 الاحراف في رؤية الهلال من غير تفحص عن عدائهم وانما تفحص عن اسلامه فقط فقال حين اخبر
 عن رؤية الهلال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم فقال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم فامر
 بلال ان يؤذن في الناس بالصوم وهذا رد تأويلهم انه عليه السلام عرف عدائهم اما بالوصي
 او بالخبر لانه عليه السلام لم يكن عالما باسلامه فكيف يعدائه * وامار بعض الصحابة اخبار
 المجاهيل فبأن على حواضر على ما عرف كذا ذكر في عامة الكتب ثم هو منقسم على الاتسام
 الخمسة المذكورة في الكتاب * ولا خلاف ان اتسم الاول ولما يتنا * وقد ذكر في القواطع
 وان عمل الراوى بالخبر كان ذلك تصديلا للروى عنه الا ان يعمل بموجب الخبر لا لاجل الخبر *
 وينبغي ان يكون القسم الثاني مقبولا بلا خلاف ايضا لانه لا يظن بهم السكوت عند معرفة بطلانه
 * ولا خلاف ان القسم الرابع مردود كان القسم الخامس وضع الخلاف * ويجوز ان يكون
 القسم الثالث كذا ايضا واهيه بشير قوله عندنا في هذا القسم دون القسمين الاولين فقبل
 عندنا لما ذكرنا لا يقبل عندنا لان الرادى ارض القبول في تاسا قضا وبصير خبر بمنزلة ما لو لم يلحقه

روى عنه على رضى الله
 عليه لما خالف رأيه
 وقال ما صنع يقول
 امرأى بوال على
 عقبه ولم يعمل
 الشافعى رحمه الله
 بهذا القسم لانه
 خالف القياس عنده
 وعندنا هو حجة
 لانه وافق القياس
 عندنا وانما يترك
 اذا خالف القياس وقد
 روى عنه الثقات
 مثل عبد الله بن
 مسعود وعقبة
 ومرووق ونافع بن
 جبير والحسن قتبت
 بروايتهم عدائهم مع
 انه من قرن العدول
 فلذلك صار حجة
 وساعده عليه الناس
 من اشجع منهم ابو
 الجراح وغيره

رد ولا قبول فيلحق بالقدم الخامس * ويجوز ان يكون هذا القسم مقبولا بالاتفاق بشرط
 ان يكون موافقا لقياس فان خالفه برد لان الخلاف لا وقع في قوله كان ادنى حالا من الذي اتفق
 على قبوله فيشرط تأييده بالقياس كاقسام الخامس عندنا الا ان هذا الشال وهو حديث معقل
 موافق للقياس عندنا لان المهر يجب بنفس العدد عندنا وتبا كد بالموت كبا كد بالوطى لان
 بالموت ينهى السكاح الذي هو عدد النهر والشئ اذا انتهى تقرر كانه الصلوة بالسلام
 فيكون بمنزلة تسليم العقود عليه وهو الوطى ولهذا وجبت المدة فيجب تمام مهر المثل واذا كان
 موافقا للقياس وجب العمل به * وعند الشافعي رحمه الله هو بخلاف للقياس لان الاصل عنده
 ان المهر لا يجب الا بالقرض المترضى او بقضاء القاضي او باستيفاء الموقوف عليه فاذا لم يوجد
 واحد منها الى ان مات الزوج لا يجب شيء لان الموقوف عليه رجوع الها سالما فكان بمنزلة مالو
 طلقها قبل الدخول بها وبمنزلة هلاك المبيع قبل القبض واذا كان بخلاف للقياس وجب رده به
 فعل هذا كان قوله ولم يعمل الشافعي بهذا القسم الى آخره بيان ان خلاف الشافعي في المثال
 لافي الاصل وهو قوله وان اختلف فيه فكذلك * وكان معنى قوله بهذا القسم بهذا المثال
 الذي هو من هذا القسم * ولو جعلت اسم الاشارة راجعا الى قوله واختلف فيه فكذلك
 لا يلازم التعليل الذي ذكره وعلى التفسيرين لا يخلو الكلام من نوع اشتباه والله اعلم مراد
 المصنف * وقوله وقد روى اى هذا الحديث عنه : اى من معقل * القاتل اى المدول
 مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقمة وغيره من القرن الثانى فيت روايتهم عنه وعليهم به
 عدالتهم دليل ثان على وجوب العمل به * وقوله مع اى معقلا من قرن المدول دليل ثالث
 وشارة الى الجواب عما قال بعض اصحاب السلف من رواية الجهول في الكفر والصبا لا تقبل
 فكذا رواية مجهول الحال في الفسق فاشار الى ان العدالة في ذلك الزمان اصل بشهادة الرسول
 عليه السلام فوجب التمسك به الى ان يظهر معارض يقضه عاما الصبا والكفر في مجهول الحال
 فيها فاصل فلا يترك الايقين بعارضه فيفترقان قوله (فاما اذا ظهر حديثه ولم يظهر من
 السلف الا الرد) فلا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم كانوا لا يهتمون برد الحديث البابت
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يترك العمل به وترجيح الراى بخلافه عليه قضايتهم على
 الرد دليل على انهم اتفقوا في هذه الرواية ولو قال الراوى او هم لم يعمل بروايته فاذا
 ظهر ذلك بمن فوقه ومورد الفقهاء من الصحابة كان اولى كذا قال سمس الائمة رحمه الله
 ويسمى هذا النوع منكرا ومستكرا لان اهل الحديث لم يعرفوا صحته * وهو دون الموضوع
 فان الموضوع لا يمتثل ان يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد عن جريد عن انس ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : انا خاتم النبيين لا نبى بعدى الا ان يشاء الله * فوضع هذا الاستثناء
 لما كان يدعو اليه من الاحاد والنفق ويدعى التذوق فاما المسكر فيمتثل ان يكون حديثا لان كونه
 حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة فكونه موضوعا ليس معلوما لهم ايضا فكان من
 الجائز ان يكون الراوى صادقا في الرواية * ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحاجة لافى حق

فاما اذا كان ظهر
 حديثه ولم يظهر من
 السلف الا الرد لم يقبل
 حديثه وصار
 مستكرا لا يعمل به
 على خلاف القياس
 وصار هذا خبر حجة
 يمتثل ان يكون حجة
 على العكس من
 المشهوراته حجة
 يمتثل شبهة عند التأمل

الجواز ولا في حق الوجوب، وذكر الشيخ أبو عمر والدمشقي إذا انفرد الراوي بشئ فإن كان ما انفرد به مخالفاً لما رواه من هو أولى منه بالحفظ لذلك والضبط كان ما انفرد به شاذاً مردوداً، وإن لم يكن فيه مخالفاً لما رواه غيره بل هو أمر رواه هو ولم يروه غيره فإن كان عدلاً حافظاً وثيقاً بأقواله وضبطه قبل ما انفرد به وإن لم يكن ممن يوثق بحفظه كان انفرد به جازماً له من حاله عن حيز الصحيح، ثم هو بعد ذلك دائر بين مراتب متفاوتة بحسب الحال فيه فإن كان انفرد به غير بعيد من درجة الحافظ الضابط المقبول فترده استحضاراً حديه ذلك ولم تعطه الرقييل الحديث الضعيف وإن كان بعيداً من ذلك رددنا ما انفرد به وكان من قبيل الشذو المكسر: ففصل من هذا إن الشاذ المردود قيمان أحدهما الحديث انفرد الخالف والثاني الفرد الذي ليس في روايته من البقة والضبط ما يقع جارياً لما يوجب الفرد والشذو من السكارة والضعف، ثم قال والصواب في المكسر التفصيل الذي ينافي في الشاذ فإنه معناه ما لم يكن يكون قميماً على ما ذكرناه في الشاذ قوله (وأما الذي لم يظهر حديه) أي لم يأنفهم حديث هذا المجهول ولم يظهر فيه منهم رد ولا قبول فلم يتركبه القياس ولم يجب العمل به في زماننا يعني إذا ظهر حديثه في زماننا لا يجب العمل به ولكن العمل به يجوز إذا وافق القياس لأن من كان في الصدر الأول فالعدالة نائمة باعتبار الظاهر لما يبين من غلبة العدالة في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدوق في خبره وباعتباره لم يشتهر في السلف يتكهن قيمة الوهم فيه فيفوز العمل به إذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لأن الوجوب شرعاً لا يتمثل هذا الطريق الضعيف كذا قال شمس الأئمة قال قيل إذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتاً بالقياس لما في جوار العمل به قلنا هي جواز إضافة الحكم إليه فلا يتكهن في القياس من مع هذا الحكم لكونه، فضا إلى الحديث، ولذلك انتهى ولو كان العدالة أصلاً في ذلك الزمان جوازاً بوجه الله القضاء بطاهر العدالة أي بشهادة المستور ولم يجب على القاضي القضاء لأنه كان في القرن الثالث والقلب على أهله الصدوق فأما في زماننا فنحذر من هذا المجهول لا يقبل ولا يصح العمل به ما لم يتأيد بقول الدول فنية القسق على أهل هذا الزمان ولهذا لم يجوز أبو يوسف ومحمد رحمهما الله القضاء بشهادة المستور لأنهما كانا في زمان فشا الكذب كذا ذكر شمس الأئمة وذكر صدر الإسلام أبو اليسر رحمهما الله أن الراوي إذا كان مجهولاً لا يعرف عدله أن يعمل به الصحابة أو التابعون رضي الله عنهم بما روي عنهم يجب قبول خبره لأنهم لا يملكون به الأبد معرفة الراوي بالعدالة وثبوت ما روى، وأما إذا لم يظهر عمل الصحابة ولا عمل التابعين فصحاب أبي حنيفة رحمهم الله اختلفوا فيه قال بعضهم يجب العمل به ما لم يخالف القياس الصحيح إذا حافه لا يجب العمل به حيث ذكر، وبعضهم قالوا لا يجب العمل به ما لم يوافق القياس وهذا قول الشافعي وأصحابه رحمهم الله، وقال بعضهم يجب العمل به وإن خالف القياس والصحيح هو القول الأول قال الشافعي رحمه الله يقول بالجهول لا يعرف عدله وهي شرط قبول الإخبار فلا يقبل خبره ولهذا لم يقبل خبره مقل بن سنان في إيجاب المهر في الفوصة وانصب، وأما الماهر

وأما إذا لم يظهروا حديثه في السلف فلا يقبل برده ولا قبول لم يتركبه القياس ولم يجب العمل به لكن العمل به جائز لأن العدالة أصل في ذلك الزمان ولذلك جوز أبو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل حتى أن رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تحمل العمل به لظهور القسق فصار التواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم طمأنينة وخبر الواحد علم غالب الرأي والمدة كثر منه بعيد الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً والمستتره في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب والله أعلم

من حالهم العداية والسق بامور عارضة فيجب بقاء الحكم على الظاهر كما يجعل في حق الاسلام + واما حديث مقل قدوة له عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ولا يقبل الا بعد معرفته بالعدالة فثبت عدالته فيجب قبول خبره على ان مقل راى رجلا معروفا عدله جامعة من الثقات منهم البخاري + قال ويجوز ان يكون قول ابي يوسف ومحمد في هذه المسئلة كقول ابي حنيفة رحمه الله وان كانا يشترطان العدالة فحققة ولا يكتفيان بالعدالة الصاهرة لان في ذلك الزمان وهو زمان الصحابة كان الغالب العدالة فيهم بخلاف سائر الازمنة ثم خص الشيخ الكلام وبين حاله فقال فصار التواتر من الخبر يوجب علم اليقين وفيه بقاء الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة لكافية + والمشهور علمه ينفق في مقابلته المنكر لان المشهور حجة يشغل ان يكون غير حجة والمنكر على عكسه + والمراد من اظن في قوله والمستكر منه اي من الخبر يفيد الظن لوهم فان اظن ما كان سبب الثبوت فيدرا احتمال هو الذي عبر عنه بانه ابى الراى والوهم ما كان عدم اثبوت فيدرا اجما والمستكر منه المأبى + وخبر الواحد علم غالب الراى اي خبر الواحد الذي هو معروف بالضبط والعدالة او في حكم المعروف في مقابلته المستراى خبر المجهول الذي هو لم يقابل برده لا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجب قوله (ومثال المستكر) كذا المتبوتة تستحق النقطة والسكنى عند ما دامت في العدة وهو ذهب عمرو عبد الله بن مسعود وابراهيم النخعي والورى وجاعة من اهل العلم + وقلت طائفة منهم لها سكنى دون النقطة الا ان تكون حاملا حتى ذلك من ابن المسيب وبه قال الزهري ومالك والشافعي والليث والاوزاعي وابن ابي ليلى وهروى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه لانقطة لها ولا سكنى الا ان تكون حاملا وهو قول الحسن وعطاء بن ابي رباح والشمسى واحمد بن حنبل واسحاق لحديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها ابراهيم بن حفص المروعى طلقها فلا فاطمة فاقعة اصوع من تغير فاقعتها وكان ابي صلى الله عليه وسلم معه على رضي الله عنهما نحو ايمين فطلق خالدين الوائدي فخرجوا من بني مخزوم الى ابي عبد الله عليه السلام قال يا رسول الله ان ابراهيم طلق فاطمة اهلها فانقطة قال صلى الله عليه وسلم ليس لها نقطة ولا سكنى وارسل اليها ان تنقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك يأتيها المهاجرون الاولون فانقل الى ابن ام مكتوم فقلت ادواضت جارك لم يرك + وما القربى ان في فية واو ايس في روايات اهل الجرح ذكر للسكنى في حديث فاطمة واند كور في بعض الروايات لانقطة ذلك الا ان تكون حاملا انه لعق لم يملك لزوجه رجعهما فاجبنا السكنى بموم قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن + الآية + وقوله امر اسمع اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم فان كل واحد بم المبتوتة والطلاق الرجعية + وابرجب النقطة بالحديث بمفهوم قوله تعالى + وان كن اولات حمل فاندقوا عليهن حتى يضعن حملهن فانه بمفهومه يدل على انتفاها عند عدم الحمل + والمضى فيه انها تستحق العقدة صلة اروجية وقد انقطعت بالطلاق الابن

ومثال المستكر مثل
حديث فاطمة بنت
قيس ان النبي عليه
السلام لم يجعل لها
نقطة ولا سكنى فقد
رده عمر رضي الله عنه
فقال لا تدع كتاب ربنا
ولاسنة نبينا صلى الله
عليه وسلم بقول
امراة لا ندرى
اصدت ام كذبت
احفظت ام نسيت

الانها اذا كانت حاء لا تستحق النفقة صيانة للولد وخضانه له كما به انقضاء المدة بالولادة اذا كانت ترضعه وعلو قالوا انها محتسبة بحق نكاحه فتستحق النفقة كالخامل والمطلقة الرجعية وكما تستحق السكنى فان كل واحد منهما حق مالي مستحق لها بالنكاح والمدة حق من حقوق النكاح فكما بقي باعتبار هذا الحق ما كان لهما من استحقاق السكنى فكذلك النفقة * ولان في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه * اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم ووجد بينا فيما تقدم ان بقرائه يزداد على الكتاب فدل ذلك على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة وان قوله تعالى * وان كن اولات حمل فانتفقوا عليهن * لازالة اشكال كان يقع عسى فان مدة الحمل طول مائة فكان يشكّل انها هل تستوجب النفقة بسبب العدة في مبداء الحمل وان طالّت قال الله تعالى هذا الاشكال بقوله حتى يوضن حملهن * واما حديث فاطمة فقد ذكر في الاسرار ان الزيادة المذكورة في بعض الروايات لان نفقة ذلك الان تكونى حاملها ثابتة في موضع يعتمد عليه من الكتب والروايات * واما ان الحديث فقد روى عن عمر رضي الله عنه انه قال حين روى له هذا الحديث لانه كتاب ربنا ولا سنة نبينا يقول امرأه لا تدري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فهذا من عمر رضي الله عنه طعن مقبول فانه اخبر انها متممة بالكذب والفلة والنسيان ثم اخبر انه ورد بخلاف الكتاب والسنة فدل على ان في كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة قال عيسى بن ابيان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد من النص لتلاو لروى السنة فيكون بآنا انه ورد بخلاف القياس فلا يقبل الا ان يكون مشهورا او الراوى فقيها * وأشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الانار الى انه اراد من الكتاب قوله تعالى * لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن * الآية ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكنى والنفقة * وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما لفاطمة الا انفق الله تعالى في قولها لا سكنى ولا نفقة وكانت تقول تلك امرأة فتنت العالم * وعن اسامة بن زيد زوجها انها اذا ذكرت من ذلك شيئا رماها بكل شيء تلهيه * وقال ابو سلمة بن عبد الرحمن انكر الناس على فاطمة ما كانت تحدث به من خروجها قبل ان تحل * وعن ابي اسحاق قال كنت جالسا مع الاسود في المسجد الاظم ومنا الشعبي فحدثني شيئا بحديث فاطمة فاخذ الاسود كفا من حصيه فقل وبك تحدث بمثل هذا * ورده ابراهيم النخعي والثوري ومروان بن الحكم وهو امير المدينة * ورد عمر رضي الله عنه كان بحضرة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم ولم يكر ذلك عليه احد فدل تركهم التكبر على ان مذهبهم فيه كذبهم * وقيل لسعيد بن المسيب ان تمتد المطلقة ثلثا قال في بيتها فذكره حديث فاطمة فقال تلك المرأة اخبرت الناس انها استطالت على اجائها فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تمتد في بيت ام مكنوم * وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت لفاطمة اتما لم يقض لك بالنفقة لانك كنت نائمة * او تأويله ان زوجها كان غائبا ووكل حاء بالنفقة

قال عيسى بن ابيان فيه انه اراد بالكتاب والسنة القياس وقد رده غيره من الصحابة ايضا

عليها من الشعر فابت فليقبض لها بشئ آخر لفية الزوج كذا في الاسرار وغيره * فان
 قبل قد ثبت من ابن عباس رضي الله عنهما انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة وقد سميتهما
 فكان من القسم الثالث فينبغي ان يكون مقبولا عندكم كخبر الاشعبي في القوضه ولا يكون
 مستكرا * قلنا انما يقبل القسم الثالث بشرط ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة وبقياس
 الصحيح كما بينا وهذا الحديث مع لحوق الرد به من ذكرنا مخالف لطاهر الكتاب والسنة
 على ما اشار اليه عمر رضي الله عنه ولقياس ايضا فلا يعتبر قبول هذه الطائفة في مقابلة رد تلك
 الجماعة فلذلك كان مستكرا قوله (وكذلك حديث بكرة) اي وكحديث
 بكرة بنت صفوان الذي تمسك به الشافعي في ان مس فرج نفسه او غيره باطن العصف
 بلا حائل حدث من هذا القسم وهو المستكر فان عمر وعلي بن مسعود وابن عباس وعمارا
 واما الرداء وسعد بن ابى وقاص وعمران الحصين رضي الله عنهم لم يعملوا به حتى قال علي
 رضي الله عنه لا ابالي امسسته ام ارنبة اني وكذا نقل عن جماعة من الصحابة * وقال بعضهم
 ان كان نجسا فاقطعه * وتذكر عروة ومروان الوضوء من مس الفرج فقال مروان
 حدثني بكرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأم بالوضوء من
 مس الفرج فليرفع عروة بحديثها راسا * وروى ابن زيد عن ربيعة انه كان يقول هل يأخذ
 بحديث بكرة احد والله لو ان بكرة شهدت على هذه القلة لما اجزت شهادتها انما اقوام
 الدين الصلوة وانما اقوام الصلوة الطهور فليكن في صحابة رسول الله عليه السلام من يقم
 هذا الدين الا بكرة قال ابن زيد على هذا ادر كننا مشايخا ما منهم احديرى في مس الذكر
 وضوء * وعن يحيى بن معين انه قال ثلاثة من الاخبار لا تصح عن رسول الله عليه السلام
 منها خبر مس الذكر ووقعت هذه المسئلة في زمن عبد الملك بن مروان فشاور الصحابة
 فاجمع من بقي منهم على انه لا وضوء فيه وقالوا لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا يقول امرأة
 لا تدري اصدقت ام كذبت يعنون بكرة بنت صفوان * ومعنى قوله كتاب ربنا ان الله
 تعالى بين الاحداث وكانت بضعة من دم حيض وغائط ومني وشرع الاستنجاء بالماء بقوله
 عز ذكره فيه رجال يحبون ان يتطهروا والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين فلا
 ثبت بانهم انهم من التطهير لم يحجز ان يجعل حدثا بمنزلة هذا الخبر * واما السنة فلا روى عن
 قيس بن طلحة عن ابيه انه قال قلت يا رسول الله اني في مس الذكر وضوء فقال لا * وروى
 عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن مس الذكر فقال ما ابالي
 مستمسكهم مستاتني * فثبت على العلة وهي انه عضو طاهر * وعن ابى ايوب الانصاري رضي الله
 عنه سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت مستذكركم وانا في الصلوة فقال لا بأس *
 * وقدرت آثار توافق حديث بكرة الا انها مضطربة الاسانيد وحديث قيس بن طلحة
 مستقيم الاسناد غير مضطرب * قال علي بن المديني حديث قيس احسن من حديث
 بكرة كذا في الاسرار وشرح الآثار والله اعلم

وكذلك حديث بكرة
 بنت صفوان في مس
 الذكر من هذا القسم
 وانما حصل خبرا
 لعدل حجة بشرائط
 في الراوى وهذا

باب بيان شرائط الراوي التي هي من صفات الراوي وهي اربعة العقل والضمط والاسلام والعدالة اما العقل فهو شرط لان المراد بالكلام ما يسمي كلاما مصورة ومعنى معنى الكلام لا يوجد الا بالتمييز والعقل لانه وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الصوت والحروف بل بمعنى ولا يوجد معناه الا بالعقل ﴿ ٣٩٢ ﴾ وكل موجود من الحوادث فبصورته

وما يفيكون فذلك

و ما يفيكون فذلك كان العقل شرطاً ليسير الكلام موجوداً واما الضبط فاما بشرط لان الكلام اذا صح خبراً عنه فيصدق الصدق والكذب والحل هو الصدق فاما لكذب باطل والكلام في خبره من ففصار الصدق والاستقامة شرطاً للخبر اذ ثبت صحة منزلة المعرفة والتميز لاصل الكلام والصدق بالضمط يحصل فاما العدالة فاما شرطت لان كلاماً في خبر خبر غير معصوم من الكذب فلا يثبت صدقه ضرورة بل بالاستدلال والاحتياط وذلك بالعدالة وهو الاثر جار من محظورات دسه لبيت به رجحان الصدق في خبره واما الاسلام فليس بشرط لثبوت الصدق لان الكفر لا ينافي الصدق ولكن الكفر في هذا الباب يوجب شبهة يجب بردها للخبر لان السبب باب الدين والكارم مع الميديم، الدين الحق فيصير، وما في باب الدين ثبت بالخبر فمدرسة لا نقصان حول بمنزلة الابن كما شهدوا له ولهذا لم يقبل شهادة الكافر على المسلم لما قلنا من العداوة ولا تقطاع الولاية

والنكاح مع الميديم، الدين الحق فيصير، وما في باب الدين ثبت بالخبر فمدرسة لا نقصان حول (فاشار)

فأشار الشيخ الى ضعف هذا الدليل وقال ليس الاسلام يشترط ثبوت الصدق اذا الكفر
لابتاق الصدق لان الكافر اذا كان مترها عدلا في دينه . متقدا لحزمة الكذب تقع الثقة
بخبره كالمو أخبر عن امر من امور الدنيا بخلاف الفاسق فان جرائمه على فعل المحرمات مع
اخذاد تحريمها تزيل الثقة عن خبره ولكن اشتراط الاسلام باختيار ان الكفر يورث تهمته
زائدة في خبره يدل على كذبه لان الكلام في الاخبار التي ثبت بها احكام الشرع وهم يعادونا
في الدين اشد العداوة قسملهم المعادة على السعي في هدم اركان الدين باذخا مالمس
منه فيه واليه اشار الله تعالى في قوله عزذ كرهه لا يالونكم خبالا ماى لا يقصرون في الافساد
عليكم وقد ظهر منهم هذا بطريق التمثان فانهم كتموا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
ونبوته من كتابهم بعد ما اخذ عليهم الميثاق باظهار ذلك فلا يؤمن من ان يقصدوا مثل ذلك
بزيادة هى كذب لاصل له بطريق الرواية بل هذا هو الظاهر فلهذا شرط الاسلام في الراوى
تبيين هذا ان رد خبر الكافر ليس لعين الكفر بل لمعنى زائد يمكن تهمته الكذب في خبره
وهو المعادة بمنزلة شهادة الاب لولده فانها لا تقبل لمعنى زائد يمكن تهمته الكذب في شهادته
وهو الشفقة والميل الى الولد طبعاً * وذكر بعض الاصوليين ان الاعتماد في رد رواية الكافر
على الاجماع المنعقد على سلب اهلية هذا المنصب في الدين عن الكافر لخسته وان كان عدلا
في دين نفسه * ولهذا اى وتبوت التهمة لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لان العداوة ربما
تحملم على القصد الى الاضرار بالمسلم بشهادة الزور كالاتقبل شهادة ذى الضغن لظهور
عداوته بسبب باطل وقبلها شهادة بعضهم على بعض لانتفاء هذه التهمة فيما بينهم * ثم اشار
الى معنى آخر لو دشهادته بقوله ولا تقطاع الولاية يعنى لو لم تكن هذه التهمة لم تقبل شهادته
على المسلم ايضا لان الشهادة من باب الولاية وانقطعت ولاية الكافر عن المسلم شرعا بقوله
عز اسمه * ولن يجعل الله لكافرين على المؤمنين سبيلا * واعلم ان حاصل الشروط الاربعة
وان كان يرجع الى اثنين وهما الضبط والعدالة لان الضبط يدون العقل لا يتصور وكذا العدالة
بدون الاسلام لان تفسيرها الاستقامة في الدين وهى بدون الاسلام لا توجد ولهذا قال بعض
الاصوليين ملاك الامر شيان صدق المجسبة وجودة الضبط لما يرويه الان عامتهم لما رأوا
المفارقة بين العقل والضبط وبين العدالة والاسلام من حيث ان العقل لا يستلزم الضبط
والاسلام لا يستلزم العدالة فصلوا بينهما وجعلوا كل واحد شرطاً على حدة ولا نهى لو ذكرنا
الضبط ولم يذكر العقل لا يحصل الاحتراز عن رواية الصبي لانه قد يكون له الضبط الكامل
كالبالغ الا ان يجعل الضبط الكامل متوقفا على العقل الكامل وهو بعيد ولو اقتصرنا على
ذكر العدالة ربما لا يحصل الاحتراز عن رواية الكافر فان الكافر قد يوصف بالعدالة
لاستقامته على معتقده ويسمى معتقده دينا وان كان باطلا ولهذا يسأل القاضي عن عدالة
الكافر اذا شهد على كافر آخر عند طعن الخصم فثبت انه لا بد من ذكر الكل والله اعلم

﴿ باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها ﴾

﴿ باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها ﴾

قوله (اما العقل) فكذا اكثر الناس الاختلاف في العقل قبل الشرع وبعده ولهذا قال بعضهم * شعر * سل الناس ان كانوا لديك افاضلا * عن العقل وانطر حل حواب يحصل * فقال بعضهم العقل جوهر لطيف يفصل به بين حقايق المعلومات * واعتزى عليه بأنه لو كان جوهرأ لصح قيامه بذاته فجاز ان يكون عقل بلا عاقل كاجاز ان يكون جسم بغير عقل وحين لم يتصور ذلك دل انه ليس بجوهر كذا في القواطع * وقيل معنى العقل هو العلم لا فرق بينهما لان اهل الفقه لم يفصلوا بين قولهم عقلت وعلمت فاستعملوا المعنى واحدا وقالوا هذا امر معلوم ومعقول * وهو قاسد ايضا لان الله تعالى لا يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فدل انهما مفترقان ونحن لانكر استعمال العقل بمعنى العلم ولكن كلامنا في المعنى الذي به يتميز من اقصافه عن الطفل الرضيع والهيمه والمجنون ولاشك انه غير العلم ولذلك يوصف به حامد الخلق ولا يوصف بالعلم الا قليل منهم * وقيل هو قوة ضرورية بوجودها يصح درك الاشياء ويتوجه تكليف الشرع وهو ما يعرفه كل انسان من نفسه * ومختار الشيخ والقاضى الامام وشمس الائمة وحامه الاشعرية ان العقل نورىضى به طريق اصابة الحق والمصالح الدينية والدنيوية فيدرك القلب به كما يدرك العين بالنور الحسى المبصرة * وانما سموا نورا لان معنى النور هو الظهور للادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة للبصرة التى هي عبارة عن الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر بل هو اولى بتسمية النور من الانوار الحسية لانها لا تظهر الا ظواهر الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستبصر به باطن الاشياء ومعانيها ويدرك حقائقها واسرارها فكان اولى باسم النور * وقوله يتبداء مستدالى الطرف وهو الجار والمجرور * والحكمة صفة لطريق والضمير في به راجع الى الطريق وفي يتأمله الى القلب بمعنى ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث يتهى اليه يدرك الحواس فان الانسان اذا ابصر شيأ يتضح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى ما رفعه وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بايالا عمالة ذا حيوة وقدره وعلم الى سائر اوصافه الذى لا يد لتأمنه * واذا نظر الى السماء ورأى احكامها ورفعتها واستدارة كواكبها وعظم هيئتها وسائر ما فيها من العجائب استدلل بنور عقله انه لا بد لها من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم حى عليم فهو معنى قوله فيتبدى اى يظهر المطلوب للقلب فيدرك القلب المطلوب اذا تأمل ان وقفه الله لذلك قوله (وانه) اى العقل لا يعرف في البشر اى الانسان الا بدلالة اختبار الانسان فيما يأتى من العقل وما يترك منه ما يصلح له في طاقته امره * ويجوز ان يكون الضمير في طاقته راجعا الى ما في قوله فيما يأتى ويذره اى يختار فعله وتركه ما يصلح له في طاقته ذلك الفعل فان الفعل والترك قد يكون كل واحد حكمية وطاقية جيدة وقد يكون لغير حكمية كما يكون من البهائم وبالعقل يوقف على العواقب الحميدة فاذا وقع ضله على نهج افعال العقلاء كان ذلك دليلا على حصول العقل فيه وهو من قبيل

قال الشيخ رضى الله عنه اما العقل فهو يضى به طريق يتبداء به من حيث يتهى اليه يدرك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب فيدرك القلب يتأمله بتوفيق الله تعالى وانه لا يعرف في البشر الا بدلالة اختياره فيما يأتى ويذره ما يصلح له في طاقته وهو نورا قاصر لما يقارنه ما يدل على نقصانه في ابتداء وجوده وهو عقل الصبي لان العقل يوجد زائدا ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت لا يدرك تفاوته فقلت احكام الشرع هادى درجات كماله واعتداله واقم البلوغ الذى هو دليل عليه مقامه تيسيرا

الاستدلال بالاثار على المؤثر قال الشيخ في مختصر اتقويم فصارت في الحاصل العقل ما يوقف به على العواقب والعاقول من يكون اكراضاله على سرافصال العقلاء ثم العقل لا يكون موجودا بالعقل في الانسان في اول امره كما أخبر الله تعالى بقوله «والله اخبركم من يطون امهاتكم لا تعلمون شيئا» ولكن فيه استعداد وصلاحيه لان يوجد فيه العقل فهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة وعقلا غريزيا ثم يحدث العقل فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجات الكمال ويسمى هذا عقلا مستغادا فقبل بلوغه الى اولى درجات الكمال يكون قاصرا لا محالة ولما تعذر الوقوف على وجود كل حزمته بحسب ما مضى من الزمان الى ان يبلغ اولى درجات الكمال ولا طريق لنا الى الوقوف عن حد ذلك بل الله تعالى هو العالم بحقيقته اقيم السبب الطاهر في حقا وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا ونحو التكليف عليه لان اعتدال العقل يحصل عده غالبا لان كمال الانبياء يكمل قوى النفس فيكمل كمال النبوة العقل اذا لم تارضه آفة وسقط اعتبار ما يكون موجودا قبله من العقل في الصبي مرحلة وفضلا فصار الصبي في حكم من لا عقل له فيما يخاف لحوق عهده به * والمطلق من كل شيء يقع على كاله اى كاله في سماء * فشرطنا لوجوب الحكم اى لوجوب حكم الشرع عليه وصيرورته مكلفا وقيام الحجة بخبره على اثر كمال العقل * فقلنا ان خبر الصبي ليس بحجة في الشرع احتراز بقوله في الشرع عن المعاملات لان الشرع لما لم يوله امور نصه لقصان عقله فلان لا يوله امر شرعه اولى * ولا يلزم عليه العبد فانه يقبل روايته وان لم يرض به اليه امور له لان ذلك لحق المولى لا لقصان في العقل فلا يظهر ذلك في امر الشرع فاما عدم تولية امور الصبي الى نفسه فلقصان العقل فيظهر في امر الدين ايضا * ولان خبر الفاسق مردود عنه اودى من الصبي لانه يخاف الله تعالى لعاد بالتكليف والصبي لا يخافه ولا رادع له من الكذب اصل عمله بعدم التكليف فكان خبره اولى بالردود ذكر بعضهم ان رواية الصبي اذا كان بمز او وقع في ظن السامع صدقه مقبولة لان خبره في المعاملات والديانات مقبول مع تحكيم الرأي فكذا هذا الاترى ان اهل قباء قبلوا اخبار ابن عمر بتحويل القبلة وهو ومثله ابن اربع عشرة سنة لان التحويل كان قبل بدر بشهرين وقد رده النبي عليه السلام فيه لصباه ثم انهم اعتمدوا خبره فيما لا يجوز العمل به الا ببإمر وهو الصلوة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله عليه السلام والاصح هو الاول لان العتق في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة رضى الله عنهم ولم يرو عن احد منهم انه رجع الى رواية صبي * ولان غالب احواله اهل البيت والمساكنة والمساهلة فيعتبر ما هو الطالب من حاله احتياطا في امر الرواية * واما اهل قباء فالصحيح ان الذي اتاهم انس رضى الله عنه فكان اعتمادهم على خبره او كان ابن عمر باثنا يومئذ الا ان النبي عليه السلام رده لضعف بينه يومئذ لانه لم يكن بالعا لان ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالعا وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ فان كان السماع قبله والرواية بعده يقبل خلافا لقوم ادخلوا في تحمله لكونه بمزا ولا في روايته لكونه حاملا مكلفا

والمطلق من كل شيء
يقع على كاله فشرطنا
لوجوب الحكم
وقيام الحجة كمال العقل
فقلنا ان خبر الصبي
ليس بحجة لان
الشرع لما لم يجعله
وليا في امر دينه في
امر الدين اولى
وكذلك المعتوه

الآثرى ان الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع وان كان الصل قبل البلوغ فكذلك الرواية
وبدل عليه اجماع الصحابة رضى الله عنهم على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والتميم
ابن بشير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق بين ماتحملوه بعد البلوغ وقبله
وقد اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول
رواية ماتحملوه في الصبي بعد البلوغ ثم قبل اقل مدة يصير الصبي فيها اهلا لتحمل اربع سنين
لحديث محمود بن الربيع حفظت بحمد رسول الله عليه السلام في وجهي من دلو كانت مملقة في
دراهم وكان ابن اربع سنين او خمس سنين والاصح ان لا تقديره وكذا الحكم اذا كان فاسقا او
كافرا عند العمل عدلا مسلما عند الرواية وقدرى من عثمان بن عفان قال في النصراني والمملوك
والصبي يشهدون شهادة فلا يدعون لها حتى يسلم هذا ويعتق هذا ويحمل هذا ثم يشهدون بها فلها
جائزة واذا كان هذا جائزا في الشهادة فهو في الرواية اولى لان الرواية اوسع في الحكم من
الشهادة مع انه قد ثبتت روايات كثيرة تقر واحد من الصحابة كانوا يحفظون هائل اسلامهم وادوها
بمده كذا في الكفاية اليه رادية وكذلك المتنوى وكالصبي المتنوى وهو ناقص العقل من غير صبي
ولا جنون فيشبه كلامه والله تارة بكلام المجانين واصالهم وتارة بكلام العقلاء افضل لهم فلا
تقبل روايته ايضا لان نقصان العقل بالغته فوق نقصان الصبا بالصبي قد يكون اعقل من البالغ
ولا يكون المتنوى كذلك قال تعالى « وآتيناه الحكم صبيا » فكان خبره اولى بالرد من خبر الصبي
وقوله ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت بان النوع الثاني من العقل اى القاصر ماضية
ما يدل على نقصانه وهو الصبا والكامل لاحد لاهله ولا يدرك اذ هو في التزايد الى آخر العمر
مع انه في اقسامه متفاوت فاعتبر ادنى درجات كاله وذلك خفي ايضا فانم البلوغ مقامه يسير الى
آخر ما ذكرناه وقوله واعتدله بيان ادنى درجات الكمال وتفسيره قوله (واما الضبط) فكذا
ضبط الشيء لئلا يحفظه بالجزم ومنه الا ضبط الذي يعمل بكتائديه وضبط الخبر سماعه كما يحق
سماعه بان يصرف همه اليه ويقل بكتيته عليه لئلا يشذ منه وقديده الشيخ في آخر هذا الفصل
« ثم فهمه اى فهم الكلام ملتبسا بسماعه الذى اريد به معنى سماع القوى والاعقوى والشرعى جميعا
ثم حفظه بذل الجهد وله اى حفظ الكلام بذل الطاقة في حفظه بان يكرره الى ان يحفظه * ثم
انتبث عليه اى على الحفظ بمحافظته حدود ذلك الكلام بان يعمل بموجبه بدينه وينذركه
بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورث النسيان * على اسامه الظن بنفسه بان لا يعتمد على
نفسه اى لا انساه ولا يساع في حفظ الحديث بل يمسى الظن بنفسه وينذركه دائما مقدرا في
نفسه اى اذا تركت المذاكرة فسيته اذا الجزم سوء الظن * ولهذا كان ابن مسعود رضى الله
عنه اداروى حديثنا اخذه البهر وجعلت فرائضه ترتد باضمار سوء الظن بنفسه مع انه في اعلى
درجات الزهد والعدالة والضبط والفقه الى حين ادائه متعلق بقوله ثم انتبث عليه وانما فسر
الضبط بما ذكرناه لان بدون السماع لا يتصور الفهم وبعد السماع اذا لم يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك
سماعا مطلقا بل يكون سماع صوت لا سماع كلام هو خبره وبدفهم المعنى ثم العمل وذلك يلزمه
الاداء كتحمل ولا يتأتى ذلك الا بالحفظ وانتبث عليه الى ان يؤدى ثم الاداء بما يكون مقبولا عنه

واما الضبط فان
تفسيره سماع الكلام
كما يحق سماعه ثم فهمه
معناه الذى اريد به
ثم حفظه بذل
الجهد ثم انتبث
عليه بمحافظته حدوده
مراقبته بمذاكرته
على اسامه الظن
بنفسه الى حين ادائه

باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا يتأتى إلا بذهابه ولهذا يجوز أبو حنيفة إذا ما الشهادة لمن عرف خطئه
 في الصلح ولم يتذكر الحادثة لأنه غير ضابط لما تحمّل وبدون الضبط لا يجوز له أداء الشهادة كذا
 قال شمس الأثر حجة الله قوله (وهو) أي الضبط نومان ضبط المتبصيته ومعناه لغة أي الضبط
 نفس الحديث ولقطه من غير تحريف وتصحيف مع معرفة معناه القوي مل أن يعلم أن قوله عليه
 السلام «الحطّة بالحطّة مثل عمل بالرفع أو النصب وإن معناه على تقدير الرفع بيع الحطّة بالحطّة
 وعلى تقدير النصب بيع الحطّة فهذا هو الضبط الصيغة بمعناه لغة والثاني أن يضم إلى
 هذه الجملة ضبط معناه وشريعة مل أن يعلم أن حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة
 متعلق بالقدر والجلس مثلا وأن يعلم أن حرمة القضاء في قوله عليه السلام «لا يقضي القاضي وهو
 فضبان» متعلقة بشغل القلب * وهذا أي ضبط الحديث بمعناه القوي والشري أي كل النورين
 أي الكامل منهما هو من قبل قولك لا تشع والناقص أحد لا يني مروا ولهذا قال بعده والمطلق
 من الضبط يتناول الكامل أي الضبط الذي هو من شرائط الراوي الضبط الكامل لا الناقص كما
 ينفي العقل أن الشرط هو هو الكامل وذلك لاسم الان نقل بالمعنى مشهور بينهم فإذا لم يضبط
 الراوي بقية الحديث بر ما يقع خلل في النقل بأن يقصر في أداء المعنى بلقطه بناء على فهمه ويؤمن
 عن مثله إذا كان قتيها * ولهذا أي ولاشترائط أصل الضبط لم يكن خبر من اشتدت عقلته *
 خلة بأن كان سهو ونسيانه أغلب من ضبطه وحفظه * أو مسامحة أي مساهلة لعدم اهتمامه
 بشأن الحديث حميدة وانوافق القياس كذا رأيت في بعض الحواشي أو المجازفة التكلم من غير
 خبرة وتيقظ فارسي * عرب * ولهذا أي ولاشترائط كمال الضبط قصرت رواية من لم يعرف بالفقه
 أي لا يعارض رواية غير الفقيه رواية الفقيه بل يرجح الباقي على الأول لفوات كمال الضبط
 في الأول ووجوده في الثاني هو قدره من مروية دينار جابر بن زيد في الشنناروى له من
 ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم قال عروة نقلت
 لجابر ابن شهاب أخبرني عن يزيد بن الأصم أن النبي عليه السلام تزوجها وهو حلال فقال أنها
 كانت حالة ابن عباس فهو أعلم بحالها فقلت وقد كانت حالة يزيد بن الأصم أيضا فقال في يجعل يزيد
 بن الأصم السؤال على عقبيه إلى ابن عباس فدل أن رواية غير الفقيه لا تمارض رواية الفقيه وليس
 ذلك إلا باعتبار تمام الضبط من الفقيه * وما ذكرنا مذهب طائفة الأصوليين من اصحابنا واصحاب
 الشافعي فقد ذكر في المحصول وغيره أن رواية الفقيه را جملة على رواية غير الفقيه وقال قوم هذا
 الترجيح انما به ترفي خبر من مروية بالمعنى أما المروية باللفظ فلا والحق أنه يقع بها الترجيح مطلقا لأن
 الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فإذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز أجزأه على ظاهره
 بحث عنه وسأل عن مقدمته وسبب وروده فيطلع على ما يزيل الاشتكال أمامه لم يكن عالما فانه لا يميز
 بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فينقل القدر الذي سمعه فما كان ذلك القدر وحده بيبا للضلال * وكذا
 إذا كان أحدهما أقدم من الآخر كانت روايته راجحة لأن الوتوق باحتراز الله عن ذلك
 الاحتمال المذكور اتهم من الوتوق باحتراز الأضعف * وكذا ذكر في القواطع أيضا تبيين أن قول

وهو نومان ضبط
 المتبصيته ومعناه
 لغة والثاني أن يضم
 إلى هذه الجملة ضبط
 معناه فقها وشريعة
 وهذا اكتمالها والمطلق
 من الضبط يتناول
 الكامل ولهذا لم يكن
 خبر من اشتدت
 عقلته خلة أو مسامحة
 أي مساهلة لعدم
 اهتمامه بشأن الحديث
 حميدة وانوافق القياس
 كذا رأيت في بعض
 الحواشي أو المجازفة
 التكلم من غير
 خبرة وتيقظ فارسي
 * عرب * ولهذا أي
 ولاشترائط كمال
 الضبط قصرت
 رواية من لم يعرف
 بالفقه عند معارضة
 من عرف بالفقه في باب
 الترجيح وهو
 مذهبنا في الترجيح
 ولا يلزم عليه أن نقل
 القرآن ممن لا ضبط له
 جعل حجة

لان نقله في الاصل اعماننت يقوم هم ائمة الهدى وخير الوري ﴿ ٣٩٨ ﴾ ولان نظم القرآن مجيز يتعلق به احكامه
 الشئخ وهو مذهبا في الترجيح ليس لسان خلاف اصحاب الشافعي بل لبيان نفس المذهب وبمحمل
 ان يكون فيه خلاف لانفرقه بمن لا ضبط له اي لا يضبط المعنى السريع ولا الاقوى * لان نقله
 في الاصل اي اصل نقل القرآن ثبت لقوم كانوا ائمة الهدى وخير الوري اي اخلق وكذلك في كل
 قرن الى يومنا هذا فوقع الامن من الغلط والتصحيف بنقلهم فيكون نقل من لا ضبط له تعالى عليهم
 فقبل * ولان نظم القرآن مجيز فان اعجازه متعلق بالنظم والمعنى جعجا فكان النظم فيه موصودا
 كالعنى والمعنى مودع في اللفظ فيكون المعنى بسلامة لفظ ولذلك حرم على الخائض والجانب قراءة
 القرآن وما حرم ذكر معناه بعبارة اخرى وكذلك جواز الصلوة يتعلق بقراءة النظم دون المعنى
 عند العامة او عند الكل على تقدير صحة الرجوع من اصل المذهب واذا كان الاصل هو النظم
 والكل في ضمه النظم سواء صح اقل من الكل وفي الاخبار المعنى هو المقصود والناس مختلفون
 في النقل بالمعنى فصح النقل بمن يعقل المعنى وهو العقيه دون من لا يعقله * بذل مجهوده واستغرق
 وسعه ترادف اذا استغرق الوسم بذل الطاقة ايضا وهو لوفى ذلك في السنة اي بذل مجهوده في ضبط
 اللفظ من غير ضبط المعنى في الخبر كان جده ايضا * وهو معنى ما ذكر في العمود وغيره ان حديث من
 لا يعرف معنى ما نقله كالا جمعى لا يرذلان جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبطه للحديث ولهذا
 يمكن للاجمعى ان يحفظ القرآن وان لم يعرف معناه وقد قبلت الصحابة اخبار الارباب وان لم يعرفو
 كثير من معاني الكلام التي يفترق بها في الاستدلال * ثم قد يردى السامع نفسه اي يستغنى بها
 ويستعجز بها الى ان يتصدى لاقامة الشريعة اي يشرع لها على ما روى عن ابن مسعود رضى الله
 عنه انه قال لقد اتى علينا زمان لساننا لولسنا هناك ثم قضى الله ان بلغنا من الامر ما نرون * قيل
 هذا اشارة منه الى من ابى بكر وعمر رضى الله عنهما فقد كانت الصحابة متوافرين في ذلك الوقت
 وما كان يحتاج الى ابن مسعود رضى الله عنه * وقيل هذا منه اشارة الى جاصل صفه وجهه *
 وانما قصد بهذا التحدث بنعمة الله تعالى حيث رفعه من تلك الدرجة الى ما بلغه اليه لان قال هذا
 حين كان بالكوفة وله اربعة آلاف تلميذ يعلمون بين يديه حتى روى انه لما قدم على رضى الله عنه
 الكوفة خرج اليه ابن مسعود مع اصحابه حتى سدوا الافق فلما رآهم على رضى الله عنه قال ملائت
 هذه القرية علما وفها كذا في البسوط * فلذلك شرطنا مراقبته اي مراقبة السماء فان تحقق
 سماه كما هو حقه وضمه على الوجه المذكور يرويه والامحياز في الرواية فان بكثرة
 رواية من كان بهذه الصفة في الابتداء يستدل على قلته بما لا يقدح فيه * ولهذا ذم السلف الصالح
 رضوان الله عليهم كرامة الرواية وكان الصديق رضى الله عنه اكبرا الصحابة وادومهم صحبة وكان
 اقلهم رواية * وقال عمر رضى الله عنه اقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا
 شريككم بمعنى في تقليل الرواية * ولما قيل زيد بن ارقم اتروى لنا عن رسول الله عليه السلام
 شيئا قال قد كبرت ناوسيا والرواية عن رسول الله امر شديد * ولهذا قلت روايات ابى حنيفة
 رجه الله حتى قال بعض الطائفة انه كان لا يعرف الحديث وليس الامر كما ظنوا بل كان اعلم
 عصره بالحديث ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته كذا قال سمى الائمة رجه الله

(قوله)

الخسوص من مثل
 جواز الصلوة وحرمة
 التلاوة على الخائض
 والجانب فاعتبر في
 نقله فظهره وبني عليه
 معناه فاما السنة فان
 المعنى اصلها والنظم
 خير لازم فيها ولان
 نقل القرآن بمن لا
 يضبط الصيغة بمعناها
 اسماء يصح اذا بذل
 مجهوده واستغرق
 وسعه ولو فضل ذلك
 في السنة لصار ذلك
 جده لان لا ماصد ذلك
 عادة شرطنا كمال
 الضبط ليصير جهة
 ومعنى قولنا ان سمعه
 حتى سمعه ان الرجل
 قد انتهى الى المجلس
 وقد مضى صدر
 من الكلام فرمى
 بمنحى على التكلم
 هجومه ليعيد عليه
 ماسق من كلامه
 صلى السامع الاحتياط
 في مثله ثم قد يردى
 السامع نفسه
 فلا يراه الا لتبليغ
 الشريعة فيقصر
 في بعض ما تلقى اليه
 ثم يرضى به فضل الله
 تعالى الى ان يتصدى
 لاقامة الشريعة وقد
 قصر في بعض ما رآه
 فلذلك شرطنا مراقبته

واما العدالة فان تفسيرها الاستقامة يقال ﴿ ٣٩٩ ﴾ طريق عدل للعبادة وجائر للبيئات وهى ثومان ايضا

قوله (اما العدالة فكذا) * هى فى لغة عبارة عن ضد الجور وهو اتصاف الغير بفعل ما يجب فعله وترك ما يجب له تركه وعن الاستقامة يقال لان عادل اى مستقيم السيرة فى الحكم بالحق * ويقال للعبادة طريق عادل لاستقامتها * وجائر للبيئات بضم الباء وقمع اللون وهى الطرق الخادعة من العبادة بغير حق * وهى فى الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الرشاد والدين * وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذى جعل له * وفسرها البعض بانها عبارة عن اهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي عليه السلام * قال الفزائلى رحمه الله هى عبارة عن استقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى يحصل ثقة النفوس بصدقه فلا تقبل بقول من لا يخاف الله خوفا وازما عن الكذب اما القاصر فاقبث منه اى من العدالة على تأويل المذكور * بظاهر الاسلام واعتدال العقل مع السلامة عن فسق ظاهر فان من اتصف بهما فهو عدل ظاهرا لانها يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن المعاصى والخروج عن حد الشريعة * وهذه العدالة لا يصير اخبر بجهل لان هذا الظاهر مارضه ظاهره مله وهو هو النفس فانه الاصل قبل العقل وحين رزق للعقل والهوى ما زايه الهوى وانه داع الى العمل بخلاف العقل وانصرح فكان عدلا من وجهه دون وجه كالعتوه والصبي ما قلان من وجهه دون وجه فتردد الصدق فى خبره بين الوجود والعدم من خبر رجحان فشرط كمال العدالة وهو ان يكون مجابا لمصطوره دينه ليثبت رجحان دليل العقل على الهوى فيترجح الصدق فى خبره * لا يمارفه هوى يضله قال تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك عن حيل الله * وقوله وليس لكمال الاستقامة بيان النوع السابق كانه قال والكمال من الاستقامة بالاتجاه من المعاصى الا ان هذا كمال لا يدرك مداه اى غاية * فاعبر فى ذلك اى فى كمال الاستقامة ما لا يؤدى اعتبارا الى الحرج وتضييع حدود الشريعة اى احكامها فاسترط الامتناع عن الكبار والاحتراز عن الاصرار على الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة تبطل عدالته وان اصر على صغيرة وكذلك وان ارتكب صغيرة ولم يصرها عليها لا تبطل وكان ينبغي ان تبطل لانه حصل الخروج عن الحد والحدود له شرعا لان العجز عن جميع الصغائر تعدد عادة فان خير المعصوم لا يتحقق منه العجز عن الزلات جمع فاشترط العجز عن جميعها لاثبات العدالة حينئذ الانذار فسقط اما الاجتناب عن الكبار وعن الاصرار على الصغائر فغير معتذر فلم يجعل حقا * واضطربت كلمة الامة فى الكبار فروى ابن عمر عن ابيه رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «الكبار تسع الانحراف بالله» وقتل النفس المؤمنة * وقذف المحصنة * واليمين المموسة * والفرار عن الزحف * والسر * واكل مال اليتيم * وعقوق الوالدين المسلمين * والاحادق فى الحرم * اى الظلم فى البيت الحرم من الحد الرجل اذا ظلم فى الحرم * وروى ابو هريرة رضى الله عنه مع ذلك اكل الربوا وروى عن علي رضى الله عنه انه اضاف الى ذلك السرفه وشرب الخمر وقيل ما خصه الشارع بالذكرفه وكبره موزكرا ثم الى رحمه الله فى المستقي لا خلاف انه لا يشترط العصمة من جميع المعاصى ولا يكفي ايضا اجتناب

قاصر وكامل اما القاصر فاقبث منه بظاهر الاسلام واعتدال العقل لان الاصل حالة الاستقامة لكن هذا الاصل لا يمارفه هوى يضله ويصدده عن الاستقامة وليس لكمال الاستقامة حدودا الشريعة وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة فتقبل من ارتكب كبيرة قطعت عدالته وصار متهما بالكذب واذا اصر على مادون الكبيرة كان مثلها فى وقوع اتهمه وجرح العدالة فاما من اتى بشئ من غير الكبار من غير اصرار فعلى كامل العدالة وخبره حجة فى اقامه الشريعة والمطلق من العدالة ينصرف الى اكل

الوجهين

الكباريل من الصفات ما رده كسرفة بصله او تطفيف في حبة قصدوا بالجملة كل ما يدل على
 ركاكة ديبته الى حد يستجرى على الكذب بالافراض الدينية يرد به كيف وقد شرط في العدالة
 التوقى من بعض المباحات اتحادة في المروءة نحو الاكل في الطريق والسوق لغير السوق والبول
 في الشارع وصحبة الارذال وافراد المزح والحرف الدنية من دباغة وحجامة وحياسة عن
 لا يلبق به من غير ضرورة لان مرتكبها لا يجنب الكذب غالبا فلا يكون قوله موثوقا به *
 قال والضايط في ذلك فيما جاوز محل الاجاع ان يرد الى اجتهد الحاكم فالدل عنده
 على جرائمه على الكذب يرد الشهادة به وما لا فلا وهذا يختلف بالاضافة الى المجتهدين
 وتفصيل ذلك من الفقه لان اصول ورب شخص يعتاد العيبة يعلم الحاكم ان ذلك له طبع لا يصير
 عنه ولو حل على شهادة الزور لم يشهد اصلا لقبوله شهادته بحكم اجتهداء جائز في حقه
 ويختلف ذلك بمادات البلاد واحوال الناس في استعظام بعض الصلة تردون بعض وهذا
 يدل على الشرط هو الاجتناب عن الكبار والتحرز عن الصفات والباحات التي تمل
 على ذنابة الهمة وقلة المبالاة وتقدح في المروءة وترك الاصرار على سائر الصغائر * ولهذا
 اوى لاشتراط العدالة لم يجعل خبر الفاسق والمستور جهة لقوات اصل العدالة في حق الفاسق
 وفوات كمالها في حق المستور وهو الذي لم يعرف عدالته ولا فساد له ولم يحز القضاء بشهادة
 الفاسق ولم يوجب بشهادة المستور * وقال الشافعي رحمه الله لا يمكن خبر المستور جهة فخبو
 المجهول اولى لان المستور معلوم الذات مجهول الحال والمجهول غير معلوم بالذات والحال لان
 معرفته بالحديث الذي رواه وثبت ذلك مبنى على معرفة عدالته وهي غير معلومة فيكون هو ادنى
 حالا من المستور * وتقدر الكلام والمالم يكن خبر المستور في خبر قرون الثلاثة جهة مع انه
 معلوم الذات كان خبر المجهول من القرون الثلاثة اذا لم يقابل بقبول ولا يرد اولى بالرد وقد
 بيناه في الباب المتقدم * وفي بعض النسخ ان معناه المالم يكن خبر المستور جهة فخبو المجهول
 اولى لان المستور من لا يرد عليه رد من السلف والمجهول قد رده بعض السلف فاولا ان لا
 يقبل والكلام في مثل هذا المجهول الذي رده بعض السلف * وفي الحقية المجهول والمستور
 واحد الا ان خبر المجهول في القرون الثلاثة مقبول لعلية العدالة فيهم وخبر المجهول بعد القرون
 الثلاثة مردود لعلية الفسق * من المصدر الاول اى منهم ومن هو في معناه من القرنين
 الاخرين لثبوت دليل القبول وهو شهادة الرسول بالعدالة للجميع * على الشرط
 الذي قلنا بان شهد الثقات بصحته وعلوا به او سكتوا عنه او اختلفوا او لم يظهر فيما بينهم ولكن
 يوافق القياس ولا يرد * وذكر ابو عمر والدمشقي المعروف بابن الصلاح في كتابه ان المجهول
 اقسام * احدها المجهول العدالة ظاهرا وباطنا وروايت غير مقولة عند الجماهير * والثاني
 المجهول الذي جهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الطاهر وهو المستور على ما فسر بعض
 ائمتنا فيقبل روايته بعض من ردد رواية الاول وهو قول بعض الشافعية لان امر الاخبار مبنى

فهذا لم يجعل خبر
 الفاسق والمستور
 جهة وقال الشافعي
 رحمه الله لا يمكن
 خبر المستور جهة
 فخبو المجهول اولى
 والجواب ان خبر
 المجهول من المصدر
 الاول مقبول عندنا
 على الشرط الذي قلنا
 بشهادة النبي عليه
 السلام على ذلك القرن
 بالعدالة واما الايمان
 والاسلام فان تفسيره
 التصديق والاقرار
 بالله سبحانه وتعالى كما
 هو بصفاته وقبول
 شرايعه واحكامه
 وهو نوعان ظاهر
 بنشوء بين المسلمين
 ونبوت حكم الاسلام
 بغيره من الوالدين
 ونائب بالبيان بان
 يصف الله تعالى كما هو

على حسن الظن بالراوي ولأن رواية الأخبار تكون عند من يتعذر عليه معرفة العدالة في
الباطن فالتصريح فيها على معرفتها في الظاهر ويشهد أن يكون العمل على هذا في كثير من كتب
الحديث المشهورة في غير واحد من الرواة الذين تصادم المذهب وتعدت الخبرة بالاطعة في
حقهم * والثالث الجهول العي وقد يقبل رواية الجهول العدالة من لا يقبل رواية الجهول
العين ومن روى عنه عدلان وعينه قد ارتفعت عنه هذه الجاهلة فإن أبانكر الخطيب البغدادي
قال وأقل ما يرتفع الجاهلة أن يروى عن الرجل إثنان من المشهورين بالعلم إلا أنه لا يثبت له
حكم العدالة بروايتهما عنه قوله (وأما الإيمان والاسلام) فكذا هما ههنا عبارتان
عن معنى واحد ولهذا قال في تفسيره ولم يقبل تفسيرهما * وذكر في التأويلات أن الإيمان
والاسلام إذا ذكرا معا كان المراد منهما واحدا وإن ذكر كل واحد منهما مفردا
كان المراد من الإيمان التصديق الباطني ومن الاسلام الطاعات * وعن بعض المشايخ أن الإيمان
تصديق الاسلام والاسلام تحقق الإيمان * وتفسيره التصديق والاقرار بالله عز وجل أي
بصدق قلبه وبقر بلسانه بوجود الصانع جل جلاله وبكونه متصفا بصفات الكمال مثل
الوحدانية والعلم والقدرة والحياة وسائر الاوصاف التي لا بد من وجودها للالوهية وبإسمائه
الحسن مثل الرحمن والرحيم والقادر والعليم إلى سائر اسمائه جل ذكره وذلك لأن الله تعالى نائب
عن المحس والفاني يعرف بالصفات والاسماء ويضم إليها أيضا التصديق والاقرار علانته
وكتبته ورسله والبعث بعد الموت وبأن القدر خير من شره من الله عز وجل وسائر ما يجب
الإيمان به ظاهر بنشوء بين المسلمين وبأن ولد فيهم ونشأ على طريقتهم شهادة وعادة يقال
نشأت في بني فلان نشأ أولئها إذا شئت فيهم ، وثالث بالبيان يصف الله تعالى كما هو
ويصف جميع ما واجب الإيمان به وصفا عن علم وتيقن لا عن ظن وتلقن لأن حفظ الله خير
العلم بالعلم والواجب هو العلم فلا يفيد حفظ الله بدونه فإذا وصف على هذا الوجه كان
مسلمنا حقيقة * إلا أن هذا استثناء منقطع بمعنى لكن وجواب عما قال بعض المشايخ ذكر
الوصف على سبيل الاجمال لا يكتفي بل لابد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبإيمانه على
التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك كان كافرا الأثرى أن من قال بمحمد رسول الله ولا يعرف
من هو لا يكون مؤمنا * فقال الشيخ ماذا نتموه هو الوصف على التفصيل كاليتعذر اشتراطه
لحاجة الإيمان لأن معرفة الخلق بأوصاف الله تعالى متفاوتة وأكثرهم لا يقدر على بيان تفسير
صفات الله تعالى واسمائه على الحقيقة والاستقصاء في شرط الكمال الذي لا يؤدي إلى الخرج
وهو أن يصدق وير اجالا بما يجب الإيمان به فهذا القصر يكفي لثبوت الإيمان حقيقة
ولهذا أي ولأن الإيمان يثبت حقيقة بالبيان اجالا فلما الواجب لا يتوصف المؤمن فقال
أتؤمن بأن الله تعالى واحد لا شريك له قادر عالم حي جميع بصير مراد خالق إلى آخر اوصافه
التي يجب ذكرها في الإيمان * أو يقال أتؤمن بأن الله تعالى موصوف بصفات الكمال وأنما
جانبه بمحمد رسول الله حق فإذا قال نعم حكم بحقيقة اسلامه ولا يطلب منه حقيقة الوصف *

الان هذا كمال يتعذر
شرطه لأن معرفة
الخلق بأوصافه على
التفسير متفاوتة وأما
شرط الكمال بما
لا حرج فيه وهو أن
يثبت التصديق و
الاقرار بالاجالا
وأن يحجز عن بيانه
وتفسيره ولهذا قلنا
أن الواجب أن
يتوصف المؤمن
فيقال هو كذا فإذا قال
نعم فظهر كمال اسلامه
الآثرى أن الذي عليه
السلام استوصف
فيما يروى عنه من ذكر
الاجل دون التفسير
وكان ذلك دأبه صلى
الله تعالى عليه وسلم
والمطلق من هذا يقع
على الكمال أيضا ذلك
أمرنا بالكتاب والسنة
قال الله تعالى يا أيها
الدين آتوا بالاجامكم
المؤمنات مهاجرات
فأخضوهن الله أعلم
بإيمانهن وكان النبي
عليه السلام يتحقق
الأصواب بعد
دعوى الإيمان

قالوا وهذا اذا وافق هذا الاستفهام ما في قلبه ولم يعتقد ما خالف الاسلام فان اعتقده فلا ينفيد هذا الاستيفاف الابدي بل ذلك الاعتقاد * ثم استوضح هذا بقول النبي عليه السلام فقال الا يرى ان النبي عليه السلام استوصف فيما يروى عنه عن ذكر الرجل دون التفسير حتى قال للامراني الذي شهد برؤية الهلال * اتشهدان لاله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم * وحين سألهم جبريل عليهما السلام عن الايمان والاسلام تعلما للناس * عالم الدين بين هو صلى الله عليه وسلم على سبيل الاجال * والمطلق من هذا يقع على الكامل ايضا يعني لا يكتفي في الاسلام بظاهر الاسلام وهو القسم الاول بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجالا كما في سائر النصوص * ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنوهن اي اخترنوهن ببيان الشهادتين امر بالامتحان والاستيفاف بعد ان سمعن من مؤمنات ولم يكتف بما في ضميرهن ودعواهن الايمان وهجرتهن الى دار الاسلام ففرنا ان الاستيفاف فيه شرط ولكن على وجه لا يؤدي الى الخرج * واما السنة فهي ان النبي عليه السلام كان يتحتم الاعراب بعد دعوى الايمان منهم قوله (الان تظهر اماراته) استثناء من قوله والمطلق من هذا يقع على الكامل يعني لا يكتفي في الاسلام بالظاهر ويشترط الاستيفاف الا ان تظهر امارات الاسلام فحيث لا يشترط الاستيفاف * وحاصل المعنى ان الاستيفاف انما يجب في حق من لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فلما في حق من وجدت مدتها إقامة الصلوة بالجماعة وإيتاء الزكاة وأكل ذبيحته فانه يحكم باسلامه ويكون ذلك مقام الوصف منه في الحكم بإيمانه للحدوثين المذكورين في الكتاب * فلما من استوصف فيجمل بان وصف بين يديه فقال لا اعرف ما تقول فليس بمؤمن فان محمدا رحمة الله ذكر في نكاح الجامع مسلم تزوج صبية مسلمة فادركت ولم تصف الاسلام قبله ولا بعده بانته من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية فاذا لم تصف الاسلام كان ذلك جهلا محضا والجهل بالصانع كفر منها بعد الاسلام فصارت حرمة * قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع وهذا مما يجب حفظه والاحتراز عنه بان تلقن الاسلام قبل البلوغ حتى تؤيده احترازا عن هذا وعلى الزوج الاحتياط بالنظر في هذا حين ترف اليه * قال شمس الاعتمر رحمه الله وتأويل قوله لم تصف الاسلام انها لا تحسن الوصف ولا تعرف ان وصف بين يديها حتى اذا اراد الزوج ان يستوصفها الاسلام لا ينبغي ان يقول لها صفي الاسلام فانها تجهز عن ذلك وان كانت بحسنه حياء من زوجها ولكن يصف بين يديها ويقول هذا اعتقادي وعلني بك انك تعتقدين هذا فان قالت نعم كفي ذلك وكانت مسلمة حلالا له وان قالت لا اعرف شيئا مما تقول فلا نكاح بينهما حيث شئت قوله (فاذا ثبت هذا الجملة) وهي ان العقل والضبط والعدالة والاسلام من شرائط الراوي كان الاعي والمحدود في القذف والعبد من اهل الرواية ليعتق هذه الشرائط في حقهم وان لم يكونوا من اهل الشهادة لان الشهادة

الان تظهر اما راته فيجب التسليم له كما قال النبي عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقال النبي عليه السلام من صلى صلواتا واستقبل قبائنا وكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان فلما من استوصف فيجمل ليس بمؤمن كذلك قال محمد في الجامع الكبير في الصغيرين ابوين مسلمين اذا لم تصف الايمان حتى ادركت فلم تنصف لهما تين من زوجها اذا ثبت هذه الجملة كان الاعي والمحدود في القذف والمرأة والعبد من اهل الرواية وكان خبرهم حجة بخلاف الشهادات في حقوق الناس لانها تقتصر على تمييزا ليدعم بالمي والى ولاية كاملة متعددة بتعدد بلوق وتقتصر بالاثونة ويحد القذف على ما عرف

توقف على معان اخر لا تشترط في الخبر * اما الاعبى فلان المعى انما منع قبول الشهادة لان
الشاهد يحتاج الى التميز بين المشهود له والمشهود عليه عند الادامو الاشارة اليهما والى المشهود
به فيما يجب احضاره . مجلس الحكم وذلك يحصل من البصير بالمعانة ومن الاعبى الاستدلال
وبينهم تماوت يمكن التميز عنه في جنس الشهود وفى رواية الاخبار لاحاجة الى هذا التميز
فكان الاعبى والبصير فيه سواء وهو معنى قوله تميزا ثم ادوا العبد والمرأة والمحدود فى القذف
فلان الشرط فى الشهادة ان الولاية الكاملة لان الولاية تنفيذ القول على الغير شاء العير او ابى
والشهادة هذه المنابة * وبالرق تعدم الولاية اصلا وبالاتونة تنقص لان الولاية تستفاد من
المالكية * والمرأة وان صلت مالكة لئال لتصلح مالكة فى الكاحل هى مملوكة فيه ولهذا
اقمت شهادة اثنتين منهن مقام شهادة رجل واحد * وكذا انتقصت ولاية النساء بحد
القذف ايضا وان لم تعدم حتى انقصد النكاح بشهادة المحدود فى القذف فلقوات الولاية
اولى صانها ردت شهادة هؤلاء * فاما هذا اى قبول الرواية فليس من باب الولاية لوجهين
احدهما ان الخبر لا يلزم احدا شياء ولكن السامع قد التزم باعتقاده ان الخبر منه مقرر
الطاعة فاذا ترحم جانب الصدق فى الخبر شبه ذلك السمع بمن هو مقرر الطاعة يلزمه
الحمل باعتباره اعتقاده كما يلزم القاضى القضاء والفصل عند سماع الشهادة بالتزامه وتقلده هذه
الامانة * لا يلزم الخصم اى الشاهد فان كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون القاضى فصار
تقلده فى حقه بمنزلة الشاهد فى حق المشهود عليه * او المراد من الخصم المدعى اى لا يلزم المدعى
اقضاء عليه بعد اقامة البينة بل يلزمه بتقلده امانة القضاء من صاحب الشرع الا ترى انه يلزمه
الاستماع الى دعوى المدعى الكافر والى انكاره والى شهادته على كافر منه ويلزمه القضاء
بموجب تلك الشهادة ولو كانت الشهادة ملازمة عليه القضاء لا يلزمه الاستماع فى هذه الصورة
وبان هذا ان قوله عليه السلام لا صلوة الا بقرأة ليس فى ظاهره الزام شئ على احد بل فيه
بيان صفة تتأدى بها الصلوة اذا ارادها بمنزلة قول القائل لا خياطة الا بالابرة والثانى ان
حكم الخبر يلزم الخبر والائم يتعدى الحكم الى غيره ولا يشترط في مثله قيام الولاية ولهذا
جعل البينة منزلة الحر فى الشهادة التى يكون فيها التزام على الوجه الذى يكون فى الخبر وهو
الشهادة برؤية هلال رمضان * بخلاف الشهادة فى مجلس الحكم فانها تلزم على الغير ابتداء
فلا بد من كمال الولاية * فالوجه الاول منع كون الخبر ملازما والوجه الثانى تسليم ذلك
وبان للفرق بينه وبين الشهادة * وقد ثبت رواية الحديث بمن ابتلى بذهب البصر من الصحابة
* بل عبدالله بن ام مكتوم وعثمان بن مالك وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وجابر والله بن
الاسقع رضى الله عنهم والاخبار المروية عنهم مقولة ولم يتفحص احدانهم وروا قبل العمى
ام بعده * وكذلك كانوا يرجعون الى ازواج النسي صلى الله عليه وسلم رضى عنهم فيما يشكل عليهم
من امر الدين فيمتدنون خبره من خصوص صالى عائشة رضى الله عنها وقد قال رسول الله صلى الله

فاما هذا فليس من باب
الولاية لوجهين
احدهما ان ما يلزم
السامع من خبر الخبر
بامور الدين فاما
يلزمه بالتزام طاعة
الله ورسوله كما يلزم
القاضى الفصل
والقضاء والسماع
بالتزامه لا بالزام
الخصم والثانى ان
خبر الخبر فى الدين
يلزمه او لا يتم يتعدى
الى غيره ولا يشترط
بمنه قيام الولاية
بخلاف الشهادة فى
مجلس الحكم

عليه وسلم متأخذون بملئ ديككم من عائشة ؓ وكانت رضي الله عنهما من علماء الصحابة رأيا ورواية
وقد صرح أيضا رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجب دعوة المملوك فدل انه كان يعتمد
خبره ان مولاه اذن له * وسلمان رضي الله عنه حين كان عبدا اتاه بصرة فاعتمر خبره واصر
اصحابه بالاكل ثم اتى بهدية فاعتمر خبره واكل منه وكان يعتمد خبر بريرة قبل ان تعق
ونعت عتقها * وكثير من الموالى نقلوا اخبارا وتلقته الامة بالقول من غير تفحص عن
التاريخ مثل نافع وسالم وعبد الله بن حبر ومحمد بن جبر وطل ابى الاعمى والمملوك والابى
في ذلك كالصبر والحرق والذكر * ثم الحدود في القذف في رواية الحسن عن ابى حنيفة
رحمهما الله ليس بمقول الرواية لانه محكوم بكذبه بالص قال الله تعالى * قالوا لك صد الله
الكاذبون * والمحكوم بالكذب فيما يرجع الى التعاطي لا يكون عدلا مطلقا ومن شرط كون
الخبر حجة العداية * مطلقا * وفي ظاهر المذهب روايته بعد اثبوت مقولة فان ابا بكر مقبول
الخبر ولم يستعمل احد بطلب التاريخ في خبره انه روى بعد ما اقيم عليه الحادام قبله بخلاف
الشهادة فاراد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالص ورواية الخبر ليس في معنى الشهادة
* ثم الثالث من اسباب الفسق والكذب تقبل روايته الا الثالث من الكذب معتدافي
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لا تقبل روايته ابدا وان حسنت توبته على ما ذكر
عن غيره واحد من اهل العلم * هم احمد بن حنبل وابو بكر الجدي سيج البخاري * وذكر
ابو بكر الصيرفي في شرحه لرسالة الشافعي ان كل من امسكنا خبره من اهل الملل * ككلامه
وجدها عليه لم يمد لقوله ثبوت تطهر ومن ضعفنا نقله لم نجعله قويا بعد ذلك وذكر ان ذلك
ما اترفق به الرواية والشهادة * وذكر ابو المظفر السمعاني ان من كذب في خبر واحد
وجب اسقاط متقدم من حديثه * كذا ذكر ابو عمرو في كتاب معرفة انواع علم الحديث
قوله واما المرتبة الثانية اى من الاقسام الاربعة المذكورة في اول باب اقسام السنة باب
بيان قسم الاقطاع * والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله اجمعين *

وقد ثبت عن اصحاب
رسول الله رواية
الحديث من ابلى
بدهاب الصروق
رواية النساء والعدد
ورجوعهم الى قول
عائشة رضي الله عنها
وقبول التي عليه
الصلوة والسلام خبر
بريرة وسلمان وغيرهما
والله اعلم اما المرتبة
الثانية

الجلد الثاني من كشف الاسرار
ويليه الجلد الثالث



